وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۵

کفایة ـــــ لیلة القدر

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

’’اورمومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!‘‘۔

’’من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين‘‘

(بخاری ومسلم)

’’اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے‘‘۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: استغفار، توبہ، عقوبت	۷۰
۵	شرعی حکم	۷۰
۶	کفارہ کا شرعی وصف (نوعیت)	۷۲
	کفارہ کے وجوب کے اسباب	۷۲
۷	اول: یمین میں حانث ہونا	۷۲
۸	یمین غموس میں کفارہ	۷۳
۹	مستقبل میں کسی امر پر یمین لغو میں کفارہ	۷۶
۱۰	کفارہ قسم کا متعدد ہونا	۷۷
۱۱	الف-ایک معین چیز پر کئی بار قسم کھانا	۷۷
۱۲	ب-مختلف امور پر چند قسمیں کھانا	۷۹
۱۳	حانث ہونے سے پہلے قسم کا کفارہ ادا کرنا	۸۰
۱۴	دوم: قتل	۸۳
۱۵	قتل عمد میں کفارہ	۸۳
۱۶	قتل بالتسبب میں کفارہ	۸۵
۱۷	جنین پر جنایت میں کفارہ	۸۵
۱۸	قاتل کے متعدد ہونے سے کفارہ کا متعدد ہونا	۸۶
۱۹	مقتولین کے متعدد اور قاتل کے ایک ہونے کی صورت میں کفارہ کا متعدد ہونا	۸۷
۲۰	سوم: رمضان کے دن میں روزہ توڑنا	۸۷
۲۱	پیچھے کے راستہ میں وطی کی وجہ سے کفارہ	۸۸
۲۲	چوپایہ سے وطی کی وجہ سے کفارہ	۸۸
۲۳	شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنے والے پر کفارہ کا واجب ہونا	۸۹
۲۴	بھول کر یا اس جیسی حالت میں جماع کرنے والے پر کفارہ کا واجب ہونا	۹۰
۲۵	کھانے پینے وغیرہ کے ذریعہ جان بوجھ کر روزہ توڑنے میں کفارہ کا واجب ہونا	۹۲
	جماع پر اکراہ کے سبب کفارہ کا واجب ہونا	۹۴
۲۶	الف-اگر مکرہ (مجبور) مرد ہو	۹۴
۲۷	ب-اگر مکرہ (مجبور) عورت ہو	۹۵

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷۲	ب-عقل وبلوغ	۱۳۱
۷۳	ج-اختیار	۱۳۱
۷۴	د-قاتل کا آزاد ہونا	۱۳۲
۷۵	رمضان کے دن میں کفارۂ جماع کے وجوب کی شرائط	۱۳۲
	کفارات کے کافی ہونے کی شرائط	۱۳۳
	کفارات میں کھانا کھلانے کی خاص شرائط	۱۳۳
۷۷	اول: کیفیت کے اعتبار سے	۱۳۳
۷۸	دوم: مقدار کے اعتبار سے	۱۳۳
۷۹	سوم: جنس کے اعتبار سے	۱۳۴
۸۰	چہارم: کھانا کھلائے جانے کا مستحق	۱۳۵
۸۱	کپڑے کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط	۱۳۵
۸۲	روزہ کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط	۱۳۵
۸۳	اِعتاق (غلام کو آزاد کرنے) کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط	۱۳۶
۸۴	کفارہ کی شکلیں	۱۳۶
	کفن	۱۳۸
	دیکھئے: تکفین	
	کفیل	۱۳۸
	دیکھئے: کفالہ	
۱-۴	**کلأ**	۱۳۸-۱۴۱
۱	تعریف	۱۳۸
۲	کلأ سے فائدہ اٹھانے کا حکم	۱۳۸
۳	قابل حفاظت سبزہ زار	۱۴۰
۴	حرم کی گھاس چرانا	۱۴۱
۱-۳	**کلالہ**	۱۴۱-۱۴۲
۱	تعریف	۱۴۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	کلالہ کی میراث	۱۴۲
۱-۳۳	کلام	۱۴۳-۱۵۵
۱	تعریف	۱۴۳
۲	متعلقہ الفاظ: لفظ، اشارہ، سکوت، خطاب	۱۴۳
۶	شرعی حکم	۱۴۴
۷	بعض عبادات ومعاملات میں کلام کی شرط لگانا	۱۴۴
۸	کلام کی اقسام اور معنی پر اس کی دلالت کے طریقے	۱۴۵
۹	کیا سکوت کو کلام شمار کیا جائے گا	۱۴۵
۱۰	کلام کے قائم مقام	۱۴۵
۱۱	قضاء حاجت کی حالت اور بیت الخلاء میں کلام	۱۴۶
۱۲	وضو کے دوران کلام	۱۴۶
۱۳	اذان کے دوران کلام	۱۴۶
۱۴	اقامت اور نماز کے درمیان کلام	۱۴۶
۱۵	نیت کے بعد اور تکبیر تحریمہ سے قبل کلام	۱۴۷
۱۶	نماز میں کلام	۱۴۷
۱۷	دوران خطبہ، اس سے پہلے، اس کے بعد اور دو خطبوں کے درمیان کلام	۱۴۸
۱۹	مساجد میں کلام	۱۵۰
۲۰	قراءت قرآن کے وقت کلام	۱۵۱
۲۱	طواف میں کلام	۱۵۱
۲۲	کلام کرنے یا نہ کرنے کی قسم اور اس کی نذر	۱۵۲
۲۳	کھانے پر کلام	۱۵۲
۲۴	جماع کے وقت کلام	۱۵۳
۲۵	بیوی وغیرہ کے ساتھ ترک کلام	۱۵۳
۲۶	بیوی کو اس کے والدین سے گفتگو کرنے سے روکنا	۱۵۴
۲۷	اجنبی عورت سے بات کرنا	۱۵۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۸	کلام کے ذریعہ غیبت	۱۵۴
۲۹	دوسرے کے کلام کو کاٹنا	۱۵۴
۳۰	ذکر وتسبیح کے درمیان کلام	۱۵۴
۳۱	ایجاب وقبول کے درمیان اجنبی کلام کا آنا	۱۵۵
۳۲	گویائی کو ختم کردینے کی سزا	۱۵۵
۳۳	قاضی کا کسی ایک فریق کے ساتھ خفیہ طور پر کلام کرنا	۱۵۵
۲۸-۱	**کلب**	۱۶۷-۱۵۶
۱	تعریف	۱۵۶
۲	متعلقہ الفاظ: خنزیر، سبع	۱۵۶
۴	کتا رکھنا	۱۵۶
۵	کتے کو اٹھالینا	۱۵۸
۶	کتے کی وصیت کرنا	۱۵۸
۷	کتے کو چرانا	۱۵۹
۸	کتے کو غصب کرنا	۱۵۹
۹	کتے کے شکار کے حلال ہونے کی شرائط	۱۵۹
۱۰	کتے سے فائدہ اٹھانا	۱۶۰
۱۱	کتے کو اجرت پر لینا	۱۶۰
۱۲	کتے کی بیع	۱۶۰
۱۳	کتے کی کھال کی بیع	۱۶۱
۱۴	کتے کے تیل اور اس کی چربی سے چراغ جلانا	۱۶۱
۱۵	کتے کی نجاست	۱۶۲
۱۶	طہارت ونجاست کے لحاظ سے کتے کے بال کا حکم	۱۶۲
۱۷	طہارت ونجاست کے لحاظ سے شکاری کتے کے کاٹنے کی جگہ کا حکم	۱۶۲
۱۸	کتے کے منہ لگانے سے برتن کو پاک کرنا	۱۶۲
۱۹	بار بار منہ ڈالنا	۱۶۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	نمازی کے آگے سے کالے کتے کا گذرنا	۱۶۳
۲۱	کتے کا گوشت کھانا	۱۶۴
۲۲	کتا کو ہبہ کرنا	۱۶۵
۲۳	کتا کو وقف کرنا	۱۶۵
۲۴	کتا کو رہن رکھنا	۱۶۵
۲۵	کتا کے کاٹنے کا ضمان	۱۶۵
۲۶	کتا کو قتل کرنا	۱۶۵
۲۸	کتے سے ضرر کو دور کرنا	۱۶۷
	کلب الماء	**۱۶۷**
	دیکھئے: أطعمہ	
	کلیات	**۱۶۷**
	دیکھئے: ضروریات	
۱-۱۸	کنایہ	۱۶۸-۱۷۵
۱	تعریف	۱۶۸
۲	متعلقہ الفاظ: صریح، مجاز، تعریض	۱۶۸
۵	کنایہ سے متعلق احکام	۱۶۹
۶	کنایہ و صریح میں امتیاز کرنا	۱۶۹
۷	جن تصرفات میں کنایہ ہوتا ہے	۱۶۹
	الفاظ کنایہ	۱۷۰
۸	الف- کنایات طلاق	۱۷۰
۱۴	ب- اِیلاء میں الفاظ کنایہ	۱۷۴
۱۵	ج- کنایات ظہار	۱۷۴
۱۶	د- کنایات قذف	۱۷۴
۱۷	ھ- کنایات وقف	۱۷۴
۱۸	و- کنایات خلع	۱۷۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۱۴	لَبَن	۲۲۹-۲۳۵
۱	تعریف	۲۲۹
	لبن سے متعلق احکام	۲۲۹
۲	پاک اور نجس دودھ اور اس میں جس کا پینا حلال ہے	۲۲۹
۳	الف-گھوڑی کا دودھ	۲۲۹
۴	ب- پالتو گدہوں کا دودھ	۲۳۰
۵	ج-جلّالہ (نجاست کھانے والے جانور) کا دودھ	۲۳۰
۶	د- ماکول اللحم مردار کا دودھ	۲۳۰
۸	آدمی کا دودھ	۲۳۱
۹	دودھ کی بیع	۲۳۱
۱۰	تھن میں دودھ کی بیع	۲۳۱
۱۱	آدمی کے دودھ کی بیع	۲۳۲
۱۲	دودھ میں عقد سلم	۲۳۳
۱۳	دوسرے کے مویشی کے دودھ سے فائدہ اٹھانا	۲۳۳
۱۴	دودھ کے عوض دودھ کی بیع	۲۳۴
۱-۵	لِثام	۲۳۵-۲۳۶
۱	تعریف	۲۳۵
۲	متعلقہ الفاظ: قناع، خمار (اوڑھنی)	۲۳۵
	اجمالی حکم	۲۳۶
۴	نماز میں لثام باندھنا	۲۳۶
۵	احرام والی عورت کے لئے لثام باندھنا	۲۳۶
۱-۱۴	لحاق	۲۳۷-۲۴۱
۱	تعریف	۲۳۷
۲	متعلقہ الفاظ: استلحاق	۲۳۷
	لحاق سے متعلق احکام	۲۳۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
١٢	قاضی کے نزدیک لعان کے ثبوت کا سبب	٢٨٣
١٣	لعان کا طریقہ	٢٨٤
١٩	لعان سے شوہر کے گریز کرنے کی صورت میں کیا واجب ہوگا	٢٨٨
٢٠	لعان سے عورت کے گریز کرنے کی صورت میں کیا واجب ہوگا	٢٩٠
	لعان کے اثرات	٢٩١
	اول: میاں بیوی کے حق میں لعان کے اثرات	٢٩١
٢١	اول	٢٩١
٢٢	دوم	٢٩١
٢٣	سوم	٢٩٢
٢٥	دوم: بچہ کے نسب کے حق میں لعان کے اثرات	٢٩٤
٢٦	شرط اول: فوراً ہونا	٢٩٤
٢٧	شرط دوم: اقرار نہ کرنا	٢٩٥
٢٨	شرط سوم: بچہ کا زندہ رہنا	٢٩٦
٢٩	جس بچہ کے نسب کی نفی کر دی جائے اس کو اجنبی قرار دینے کے لحاظ سے لعان کا اثر	٢٩٦
٣٢	لعان کو سخت بنانا	٢٩٨
٣٣	الف- زمان کے ذریعہ سخت بنانا	٢٩٨
٣٤	ب- مکان کے ذریعہ سخت بنانا	٢٩٨
٣٥	ج- مجمع کی موجودگی کے ذریعہ سخت بنانا	٢٩٩
	لعان کی سنتیں	٢٩٩
٣٦	الف- قاضی کا لعان کرنے والوں کو وعظ و نصیحت کرنا	٢٩٩
٣٧	ب- لعان کرنے والوں کا کھڑا ہونا	٣٠٠
١-٦	**لعب**	٣٠٠-٣٠٤
١	تعریف	٣٠٠
٢	متعلقہ الفاظ: لہو	٣٠٠
٣	شرعی حکم	٣٠١

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۵	لمز	۳۶۱-۳۶۳
۱	تعریف	۳۶۱
۲	متعلقہ الفاظ: ہمز، غمز، غیبت	۳۶۱
۵	شرعی حکم	۳۶۲
۱-۱۳	لمس	۳۶۴-۳۶۸
۱	تعریف	۳۶۴
۲	متعلقہ الفاظ: مسّ، مباشرت	۳۶۴
	لمس سے متعلق احکام	۳۶۴
۴	وضوتوڑنے کے تعلق سے عورت کو چھونا	۳۶۴
۵	وضوٹوٹنے میں شرم گاہ کے چھونے کا اثر	۳۶۶
۶	حیض ونفاس والی عورت اور جنابت والے کا قرآن چھونا	۳۶۶
۷	روزہ دار کا عورت کو چھونا	۳۶۶
۸	احرام والے کا عورت کو چھونا اور حج پر اس کا اثر	۳۶۶
۹	علاج کے لئے مرد عورت کا ایک دوسرے کو چھونا	۳۶۶
۱۰	فروخت شدہ چیز کا علم حاصل ہونے میں چھونے کا رؤیت کے قائم مقام ہونا	۳۶۷
۱۱	حرمت مصاہرت کے ثبوت میں چھونے کا اثر	۳۶۷
۱۲	چھونے کے ذریعہ رجعت	۳۶۷
۱۳	شوہر کا اپنی بیوی کو چھونا جس سے ظہار کیا ہے	۳۶۷
۱-۵	لمم	۳۶۸-۳۶۹
۱	تعریف	۳۶۸
۲	متعلقہ الفاظ: کبائر، صغائر، معصیت	۳۶۸
۵	اجمالی حکم	۳۶۹
۱-۵	لہو	۳۷۰-۳۷۱
۱	تعریف	۳۷۰
۲	متعلقہ الفاظ: لعب	۳۷۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
	لہو سے متعلق احکام	۳۷۰
۳	الف۔ لہو بمعنی لعب	۳۷۰
۴	ب۔ لہو بمعنی غناء	۳۷۱
۵	لہو ولعب کے آلات بجانا	۳۷۱
۱-۷	**لواط**	**۳۷۲-۳۷۴**
۱	تعریف	۳۷۲
۲	متعلقہ الفاظ: زنا	۳۷۲
۳	شرعی حکم	۳۷۲
۴	لواطت کرنے والے کی سزا	۳۷۳
۶	لواطت کے ثبوت کا طریقہ	۳۷۴
۷	لواطت کی تہمت لگانا	۳۷۴
۱-۵	**لوث**	**۳۷۵-۳۸۱**
۱	تعریف	۳۷۵
۲	متعلقہ الفاظ: تہمت	۳۷۵
۳	اجمالی حکم	۳۷۵
۵	لوث کے سقوط کے اسباب	۳۷۹
	لوم	**۳۸۱**
	دیکھئے: تعزیر	
۱-۹	**لون**	**۳۸۱-۳۹۲**
۱	تعریف	۳۸۱
	لون سے متعلق احکام	۳۸۱
۲	طہارت میں پانی کے رنگ بدلنے کا اثر	۳۸۱
۳	نجاست کا رنگ زائل کرنے کا حکم	۳۸۳
۶	کپڑوں کے پہننے میں رنگ کا اثر	۳۸۴
۷	جنایت میں رنگ بدلنے کا اثر	۳۸۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۸۷	غصب کردہ چیز کے ضمان میں رنگ کا اثر	
۳۸۷	غاصب کا شئ مغصوب کو اپنے پاس سے کسی رنگ میں رنگ دینا	۸
۳۹۱	مزدور کے ضمان میں رنگ بدلنے کا اثر	۹
۴۰۰-۳۹۳	**لیلۃ القدر**	۱۰-۱
۳۹۳	تعریف	۱
۳۹۳	لیلۃ القدر سے متعلق احکام	
۳۹۳	لیلۃ القدر کی فضیلت	۲
۳۹۴	لیلۃ القدر میں جاگ کر عبادت کرنا	۳
۳۹۵	لیلۃ القدر امت محمدیہ کی خصوصیت	۴
۳۹۶	لیلۃ القدر کا باقی رہنا	۵
۳۹۶	شب قدر کا محل (وقت)	۶
۳۹۹	شب قدر کی فضیلت حاصل کرنے کی شرائط	۸
۳۹۹	شب قدر کی علامات	۹
۴۰۰	شب قدر کو چھپانا	۱۰

تراجم فقہاء

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

کفایۃ

تعریف:

۱- کفایت لغت میں: "كفى يكفى كفاية" سے ماخوذ ہے۔

اس کا ایک معنی ہے: جس کے ذریعہ دوسرے سے استغناء حاصل ہوجائے، کہا جاتا ہے: "اكتفيت بالشيء" میں اس کی وجہ سے بے نیاز ہوگیا[۱]، اسی معنی میں فرمان نبوی ہے: "من قرأ بالآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه"[۲] (جو شخص سورۂ بقرہ کے اخیر کی دو آیتیں کسی رات میں پڑھ لے تو وہ دونوں اس کے لئے کافی ہوجائیں گی)۔

اس کا ایک معنی: کسی کام کو انجام دینا ہے۔ کہا جاتا ہے: "استكفيته أمرا فكفانيه" میں نے اس سے ایک کام کے انجام دینے کی درخواست کی، اور اس نے میرے بدلہ اس کو انجام دے دیا، کہا جاتا ہے: "كفاه الأمر" کسی کے قائم مقام بن جانا، اسم فاعل "كاف" اور "كفى" آتا ہے، اسی معنی میں فرمان باری ہے: "أَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ"[۱] (کیا اللہ اپنے بندۂ (خاص) کے لئے کافی نہیں)۔

اس کا ایک معنی: ضرورت پوری کرنا اور مقصد کا پورا ہونا ہے، کہا جاتا ہے: "كفاه مؤونته يكفيه كفاية" کسی کو کارگذاری سے مستغنی کردینا، اور اسی سے "كفية" آتا ہے، یعنی وہ گذارہ جو انسان کے لئے کافی ہو۔

فقہاء کی اصطلاح میں کفایت کے چند استعمالات ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

کفایت بمعنی: وہ اہم افعال جن کا وجود شارع کا مقصود ہو ان کے کام کرنے والے کی ذات مدنظر نہ ہو، یہ اس لئے کہ ان کا تعلق امت کے مصالح و مفادات سے ہوتا ہے، ان افعال کو "فرض کفایۃ" کہا جاتا ہے، جیسے راہ خدا میں جہاد، اور ڈوبنے والے کو بچانا۔

اور بمعنی: کسی شخص میں امت کے مصالح سے وابستہ اہم افعال کے انجام دینے کی اہلیت، مثلاً عمومی ولایات اور خصوصی مناصب، اور یہ اہلیت، ولایت کے مقصد اور اس مقصود کو عملی جامہ پہنانے کے وسائل کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے۔

اور بمعنی: انسان کی حاجات اصلیہ پوری کرنا، مثلاً کھانا، لباس اور رہائش وغیرہ جو انسان کے لئے اس کے اپنے حال اور اپنے زیر کفالت افراد کے حال کے موافق، بلا اسراف و بخل ضروری ہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کفاف:

۲- کفاف لغت میں: "کف" سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ترک کرنا

---

(۱) لسان العرب لابن منظور، المصباح المنير للفيومي، معجم مقاييس اللغة لابن فارس مادہ: "کفی"، المفردات في غريب القرآن للأصفہانی رص ۴۳۷، النہایہ فی غریب الحدیث لابن الأثیر ۴ر ۱۹۳، بصائر ذوي التمييز للفیروز آبادی ۴ر ۳۶۸۔

(۲) حدیث: "من قرأ بالآيتين من آخر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹ر ۵۵) اور مسلم (۱ر ۵۵۵) نے حضرت ابومسعودؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

---

(۱) سورۂ زمر ر ۳۶۔

(۲) مغنی المحتاج للشربینی ۳ر ۱۰۶، الأحكام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲، الغیاثی رص ۹۰، ۹۱۔

ہے، کہا جاتا ہے: "كف عن الشيء كفا": ترک کرنا، اور کہا جاتا ہے: "كففته كفا": منع کرنا، روکنا، نیز کہا جاتا ہے: قوته كفاف" یعنی اس کی روزی بقدر ضرورت ہے، کم یا زیادہ نہیں، اس کا یہ نام اس لئے ہے کہ وہ آدمی کو لوگوں سے مانگنے سے روک دیتی ہے، اور ان سے مستغنی کر دیتی ہے، کہا جاتا ہے: "استكف وتكفف" ہتھیلی سے لینا، یا بھر ہتھیلی کھانا، یا ایسی چیز مانگنا جس سے بھوک مٹا سکے [1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اسی بنا پر شریف جرجانی نے کفاف کی تعریف یہ کی ہے: جو بقدر حاجت ہو کچھ باقی نہ بچے، اور سوال کرنے سے روک دے [2]۔

انسان میں حد کفاف، حد کفایت سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ حد کفاف انتہائی ضروریات یعنی کھانا، رہائش اور لباس پورا کرنے میں محدود ہے، جبکہ حد کفایت اس سے آگے، انسان کے اپنے حال کے موافق لازمی ضروریات، مثلاً نکاح، تعلیم، علاج، قرض کی ادائیگی اور زینت کے لباس و زیورات وغیرہ کو شامل ہے۔

ب- حاجت:

۳- حاجت کا معنی لغت میں: کسی چیز کی محتاجگی اور اس کے لئے مجبور ہونا ہے، اس کی جمع "حاجات" و "حوائج" ہے [3]۔

اصطلاح میں: حاجت ایسی چیز جس کا انسان ضرورت مند ہو، حالانکہ اس کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے [4]۔

علماء اصول کے یہاں حاجت کی تعریف: جس کی ضرورت کشادگی پیدا کرنے، اور اس تنگی کو دور کرنے کے لحاظ سے ہو، جس کے نتیجہ میں عام طور پر حرج اور مطلوب کے فوت ہونے کے سبب درپیش مشقت سامنے آئے، اور اگر اس کی رعایت نہ رکھی جائے تو (فی الجملہ) مکلفین کو حرج و مشقت لاحق ہوگی [1]۔

حاجت اور کفایت میں تضاد کی نسبت ہے۔

امت کی حاجات اور اس کے عمومی مصالح میں کفایت:

۴- شریعت نے امت کی حاجتوں اور مصالح کی صراحت کی ہے، اور انجام دینے والے شخص کی ذات سے صرف نظر کر کے لوگوں سے ان کے انجام دینے کا مطالبہ کیا ہے، اور اس کو "امر کفائی" کہا جاتا ہے جس کی تفصیل ذیل میں ہے:

امر کفائی کی اقسام:

امت کی حاجات میں کفایت کا تصور جس طرح فرائض وواجبات میں ہوتا ہے، اسی طرح اس کا تصور مندوبات اور سنن میں بھی ہوتا ہے، اسی وجہ سے امر کفائی کی دو قسمیں ہیں: فرض کفایہ وسنت کفایہ۔

الف- فرض کفایہ:

۵- فرض کفایہ: ایسا کلی، اہم امر جس سے دینی و دنیوی مصالح وابستہ ہوں، اور ان کی تحصیل کے بغیر اس امر کا نظم و نسق قائم نہ رہے، شارع کا مقصد مکلفین سے اس کا حاصل ہونا ہو، نہ کہ ان کے تمام افراد یا کسی معین شخص سے، لہذا جب صاحب کفایت شخص اس کو انجام دے دے، تو باقی لوگوں سے حرج ساقط ہو جائے گا [2]۔

---

(۱) معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس، المصباح المنیر للفیومی مادہ: "کفّ"۔
(۲) التعریفات للجرجانی رص ۲۳۷۔
(۳) لسان العرب، معجم مقاییس اللغہ مادہ: "حوج"۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

---

(۱) الموافقات للشاطبی ۲ / ۱۰۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴ / ۱۲۳، الدر المنتقی بحاشیۃ مجمع الأنہر للحلبی ۱ / ۶۳۲، تہذیب الفروق ۱ / ۱۲۷، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳ / ۳۳، البحر المحیط للزرکشی ۱ / ۲۴۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۴۱۰، کشاف القناع للبہوتی ۳ / ۳۳۔

اس مفہوم کے لحاظ سے فرض کفایہ، فرض عین سے الگ ہے، فرض عین یہ ہے کہ شارع ہر ہر مکلّف فرد سے اس کی انجام دہی کا مطالبہ کرے [(۱)]، مثلاً نماز، روزہ وغیرہ، اور اگر کچھ لوگ اس کو انجام دے لیں تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط نہ ہوگا۔

دونوں میں فرق کے اہم اسباب یہ ہیں:

الف- فرض عین کے مکرر ہونے کے سبب، اس کی مصلحت مکرر ہوتی ہے، مثلاً نماز ظہر ہے کہ اس کی مصلحت اللہ تعالی کے لئے جھکنا، اس کی تعظیم، اس کے ساتھ سرگوشی کرنا، اس کے سامنے ذلت کا اظہار کرنا، اس کے سامنے خود کو پیش کرنا، اس کے خطاب کو سمجھنا، اس کے آداب بجالانا، اور یہ ایسی مصالح ہیں جو نماز میں تکرار کے ساتھ مکرر ہوتی ہیں، لہذا یہ ہر مکلّف پر فرض ہے۔

رہا فرض کفایہ تو اس کے مکرر ہونے سے اس کی مصلحت میں تکرار نہیں ہوتا مثلاً ڈوبتے کو بچانے کے لئے سمندر میں اترنا، اس کی مصلحت ہر مکلّف کے اترنے سے مکرر نہ ہوگی، اور جب کوئی انسان بھی ڈوبتے کو بچالے تو اس کے سمندر میں اترنے سے مصلحت پوری ہوجائے گی، اب اس کے بعد جو کوئی سمندر میں اترے گا تو اس سے اس ڈوبتے کو بچانے کی مصلحت پوری نہ ہوگی، لہذا شارع نے اس کو کفایہ کے طور پر رکھا تا کہ لغو کام کو ٹالا جاسکے [(۲)]۔

ب- فرض عین کا مقصد، اس کے مکلّف افراد کا امتحان لینا ہوتا ہے جبکہ فرض کفایہ کا مقصد فعل کا حصول ہے، فاعل کو نہیں دیکھا جاتا [(۳)]۔

ج- فرض عین کے نتیجہ میں فرد کی مصلحت پوری ہوتی ہے، اور مطلوبہ امر کے تعلق سے اس کی حیثیت بلند ہوتی ہے، جبکہ فرض کفایہ کے نتیجہ میں معاشرہ کی مصلحت پوری ہوتی ہے، اور اس کی حیثیت بلند ہوتی ہے [(۱)]۔

د- فرض عین کا مطالبہ سارے مکلفین سے ہوتا ہے، بعض افراد کے ادا کر لینے کے بعد ترک کرنے والوں سے گناہ ساقط نہیں ہوتا، اس لئے کہ ترک کرنے والوں پر اس کا مکلّف ہونا باقی ہے، جبکہ فرض کفایہ کو اگر ایک فرد ادا کردے اور وہ کافی ہو تو ترک کرنے والوں سے ساقط ہوجاتا ہے [(۲)]۔

ب- سنت کفایہ:

۶- سنت کفایہ جیسے جماعت کی طرف سے سلام کا آغاز اور جماعت کی طرف سے چھینکنے والے کا جواب دینا، سنت کفایہ، سنت عین سے الگ ہے، سنت عین جیسے فجر کی دو رکعات سنت، مقدس ایام کا روزہ، اور نسک (حج یا عمرہ) کے علاوہ میں طواف کرنا [(۳)]۔

بطور کفایہ پورے ہونے والے مصالح:

امت کے کچھ مصالح بطور کفایہ پورے ہوتے ہیں، اور ان کی چند قسمیں ہیں:

اول: دینی مصالح:

۷- علم شرعی میں مشغول ہونا، جیسے علم سیکھنا، علمی کتابیں لکھنا، قرآن کریم و احادیث نبویہ یاد کرنا، اسلامی عقیدہ کے لئے دلائل و ثبوت قائم کرنا، شبہات کا ازالہ، مشکلات کو حل کرنا، اور نت نئے مسائل میں

(۱) الاحکام للآمدی ۱/ ۷۶، شرح البدخشی ۱/ ۴۵۔

(۲) الفروق للقرافی ۱/ ۱۱۶، الأشباہ والنظائر للسبکی ۲/ ۸۹۔

(۳) البحر المحیط للزرکشی ۱/ ۲۴۲۔

(۱) الدر المنتقی علی ہامش مجمع الأنہر ۱/ ۶۳۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۳۸، ۴/ ۱۲۳، کشاف القناع ۳/ ۳۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۳۸، البحر المحیط ۱/ ۲۴۳، الفروق للقرافی ۱/ ۱۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۳۔

اجتہاد کرنا۔

نیز دینی شعائر قائم کرنا جیسے باجماعت نماز، باجماعت تراویح، اذان، نماز جمعہ، نماز عیدین، سورج گہن و چاند گہن کی نماز، استسقاء (طلب باراں) کی نماز، اعتکاف، حج وعمرہ، نماز وطواف کے ذریعہ کعبہ کو آباد رکھنا اور قربانی۔

نیز راہ خدا میں جہاد، امر بالمعروف و نہی عن المنکر، مسلمان قیدیوں کو رہائی دلانا، سلام عام کرنا، سلام کا جواب دینا، چھینکنے والے کا جواب دینا۔

دوم: دنیوی مصالح:

۸- زندگی سے متعلقہ علوم میں مشغول ہونا، صناعات اور پیشوں کے اصول سیکھنا مثلاً کاری گری اور زراعت وغیرہ۔

سوم: مشترک مصالح:

۹- دینی و دنیاوی مصالح کے ساتھ ساتھ دین و دنیا کی جامع کچھ مشترک مصالح بھی پائی جاتی ہیں، جن کی ادائیگی کا شریعت نے امت سے مطالبہ کیا ہے۔

مثلاً گواہ بننا اور گواہی دینا، لقیط (پڑے ہوئے بچے) کو اٹھالینا، مریض کی عیادت کرنا، مردے کو غسل دینا اور اس کو کفن پہنانا اور ولایت ووظائف کی انجام دہی جن کی تشریح حسب ذیل ہے:

الف- گواہ بننا اور گواہی دینا:

۱۰- گواہ بننا: یہ ان حقوق کا علم ہے جن کی گواہی دے رہا ہے، مثلاً نکاح اور بیع وغیرہ، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ گواہ بننا فرض کفایہ ہے، اگر گواہوں کی جماعت ہو اور سارے ہی لوگ گواہ بننے سے گریز کریں تو سب گنہگار ہوں گے، کیونکہ یہ حقوق کے ضائع ہونے کا سبب ہوگا، لیکن اگر گواہ ایک ہی ہو تو گواہ بننا اس کے لئے متعین ہوگا اور فرض عین ہوگا، اس لئے کہ گواہ بننے کی ضرورت پڑتی ہے اور حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے (۱)۔ فرمان باری ہے: "وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوْا" (۲) (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں)، اس آیت میں گواہ بننا اور گواہی دینا دونوں داخل ہیں۔

اگر مدعی گواہ بننے والے سے گواہی دینے کا مطالبہ کرے اور گواہ بننے والے بہت ہوں تو گواہی دینا فرض کفایہ ہوگا اور اگر سارے ہی گواہی دینے سے گریز کریں تو سب گنہگار ہوں گے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۳)، اگر گواہ بننے والا ایک شخص ہو تو اس صورت میں اس کا گواہی دینا متعین ہے اور یہ فرض عین ہوگا، فرضیت کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ" (۴) (اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہ گار ہوگا)۔

تفصیل اصطلاح "شہادۃ" (فقرہ/ ۵) میں ہے۔

ب- لقیط کو اٹھالینا:

۱۱- لقیط: وہ پڑا ہوا بچہ جس کو اپنے مفادات کے انجام دینے کی قدرت حاصل نہ ہو، اسلامی شریعت میں یہ ایک قابل احترام جان ہے جس کی حفاظت ونگرانی واجب ہے، اسی وجہ سے اس پر فقہاء کا

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۶، مجمع الأنہر ۲/ ۱۱۵، ۱۸۶، الشرح الصغیر ۴/ ۲۸۴، القوانین الفقہیہ/ ۳۳۹، أسہل المدارک ۳/ ۲۱۲، المہذب ۲/ ۳۲۴، أدب القضاء لابن ابی الدم/ ۳۲۲، الأشباہ للسیوطی/ ۴۱۴، الإنصاف ۱۲/ ۳، الکافی لابن قدامہ ۳/ ۵۱۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

اتفاق ہے کہ اگر لقیط کو پانے والوں کی ایک جماعت ہوتو اس کو اٹھانا فرض کفایہ ہوگا، لیکن اگر اس کو پانے والا فرد واحد ہو اور چھوڑ دینے میں اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہوتو اس کو اٹھانا فرض عین ہوگا، اس کو چھوڑنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''لقیط'' میں ہے۔

ج-مریض کی عیادت:

۱۲-مریض: ایسے مرض میں مبتلا شخص جو اس کے جسم کو کمزور کردے اور اس کی ذات میں اثر انداز ہو اور اس کو کسی ایسے شخص کی ضرورت ہو جو اس کی غم خواری کرے، اس کا دل بہلائے، اس کی خدمت کرے، اس کی تیمارداری کرے، مریض کی عیادت کی مشروعیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**حق المسلم على المسلم ست، قيل: وما هي يا رسول الله؟ قال: إذا لقيته فسلم عليه، وإذا دعاک فأجبه، وإذا استنصحک فانصح له، وإذا عطس فشمته، وإذا مرض فعده، وإذا مات فاتبعه**'' (۲) (مسلمان کے مسلمان پر چھ حقوق ہیں، پوچھا گیا: اے اللہ کے رسول وہ کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم اس سے ملو تو اس کو سلام کرو، جب وہ تمہاری دعوت کرے تو قبول کرو، جب تم سے صلاح ومشورہ کرے تو اچھی صلاح دو، جب چھینکے اور الحمد للہ کہے تو تم جواب دو (یعنی یرحمک اللہ کہو)، جب بیمار ہو تو اس کی عیادت کرو اور جب مرجائے تو اس کے جنازہ کے ساتھ رہو)۔

---

(۱) الدر المنتقی مع مجمع الأنہر ۱/۱۰۷، الہدایہ ۲/۱۷۳، الشرح الصغیر ۴/۱۷۸، القوانین الفقہیہ /۳۷۲، المہذب ۱/۴۴۱، المنثور ۳/۳۷، الأشباہ للسیوطی /۴۱۳، الکافی لابن قدامہ ۲/۳۶۳۔

(۲) حدیث: ''حق المسلم على المسلم ست......'' کی روایت مسلم (۴/۱۷۰۵) نے کی ہے۔

مریض کی عیادت کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ مریض کی عیادت پسندیدہ سنت ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے۔

امام بخاری اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عیادت واجب عین ہے، اس لئے کہ یہ مسلمانوں پر مریض کا ایک حق ہے، جیسا کہ سابقہ حدیث میں ہے۔

ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ فرض کفایہ ہے، یہ بات ابن مفلح نے ''الرعایۃ الکبری'' میں کہا ہے، ابن تیمیہ اسی کے قائل ہیں اور اسی کو انہوں نے صحیح قرار دیا ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''عیادۃ'' فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

د-میت کو غسل دینا، کفن پہنانا، اس کی نماز جنازہ پڑھنا، جنازہ کے پیچھے جانا اور اس کو دفن کرنا:

۱۳-شہید کے علاوہ میت کو غسل دینا جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کے یہاں واجب کفایہ ہے (۲)، اس لئے کہ نبی ﷺ نے (اس شخص کے بارے میں جو اپنے اونٹ سے گر کر مرگیا) فرمایا: ''**اغسلوه بماء وسدر**'' (۳) (اس کو پانی اور بیر کی پتی سے

---

(۱) الہدایہ ۳/۱۰۳، الشرح الصغیر ۴/۷۶۳، مغنی المحتاج ۱/۳۲۹، المغنی ۲/۴۴۹، الإنصاف ۲/۴۶۱، الآداب الشرعیہ ۳/۵۵۴، صحیح البخاری ۷/۳ باب وجوب عیادۃ المریض۔

(۲) مجمع الأنہر ۱/۱۸۲، القوانین الفقہیہ/۱۰۸، الشرح الصغیر ۱/۵۴۳، ۲/۳۷۲، أسہل المدارک ۱/۳۵۱، المہذب ۱/۱۳۴، المنثور ۳/۳۷، الأذکار للنووی /۱۴۱، رحمۃ الأمہ/ ۶۴، الإفصاح ۱/۱۸۲، الإنصاف ۲/۴۷۰، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۸/۸۰۔

(۳) حدیث: ''اغسلوه بماء وسدر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۱۳۷) اور مسلم (۲/۸۶۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

غسل دو)۔

تفصیل ''تغسیل میت'' فقرہ/ ۲ میں ہے۔

شہید کے علاوہ میت کو کفن دینا جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فرض کفایہ ہے [1]، اس لئے کہ اونٹ سے گرکر مرنے والے شخص کے بارے میں یہ فرمان نبوی ہے: **''اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبين ولا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبيا''** [2] (اس کو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو، دو کپڑوں میں اس کو کفن دو، خوشبو نہ لگاؤ، اس کا سر نہ ڈھانکو، کیونکہ اللہ تعالی قیامت کے دن اس کو لبیک کہتا ہوا اٹھائے گا)۔

تفصیل اصطلاح ''تکفین'' فقرہ/ ۲، ۳ میں ہے۔

میت کی نماز جنازہ، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مشہور قول میں مالکیہ کے نزدیک فرض کفایہ ہے [3]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **''صلوا على من قال: لا إله إلا الله''** [4] (لا إلہ إلا اللہ کہنے والے کی نماز جنازہ پڑھو)۔

تفصیل اصطلاح ''جنائز'' فقرہ/ ۲۰ میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: **''اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبين......''** کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۳۷) اور مسلم (۲/ ۸۶۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) مجمع الأنہر والدر المنتقی ۱/ ۱۸۲، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۳، ۲/ ۲۷۳، المنثور ۳/ ۳۴، المہذب ۱/ ۱۳۹، الأذکار/ ۱۴۱، الأشباہ للسیوطی/ ۴۱۱، رحمۃ الأمہ/ ۶۴، الافصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۱۸۲، الإنصاف ۲/ ۴۷۲، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۸/ ۸۰۔

(۴) حدیث ''صلو على من قال: لا إله إلا الله'' کی روایت دار قطنی (۲/ ۵۶) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص (۲/ ۳۵) میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی پر کذب کا الزام ہے۔

جنازہ کے ساتھ جانا فرض کفایہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [1]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **''حق المسلم على المسلم ست......وإذا مات فاتبعه''** [2] (مسلمان پر مسلمان کے چھ حقوق ہیں...... جب وہ مرجائے تو اس کے پیچھے جاؤ)۔

میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [3]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ'' [4] (پھر اسے موت دی پھر اسے قبر میں لے گیا)۔

تفصیل اصطلاح ''دفن'' فقرہ/ ۲ میں ہے۔

ولایات ومناصب میں کفایت:

۱۴ - ولایت انسان کے لئے ایک ضروری چیز ہے، تاکہ لوگوں میں پائے جانے والے آپسی تعاون کو منظم کیا جائے، آپسی ظلم وستم کو روکا جائے، حق داروں کے حقوق کی حفاظت، کمزور کی اعانت وتحفظ ہو، اور ظالم کو ظلم سے روکا جائے۔

اس پر فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ امام کی تقرری فرض کفایہ ہے، لہذا امت اسلامیہ یا امت کے نائب، اصحاب حل وعقد پر واجب ہے کہ مسلمانوں کے لئے ایک امام مقرر کریں، جو دین ودنیا کی نگہبانی کا کام انجام دے [5]، انہوں نے اس پر اللہ تعالی کے اس ارشاد سے

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۰۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۳۹، الأشباہ للسیوطی/ ۴۱۱، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۵۴۔

(۲) حدیث ''حق المسلم على المسلم ست......وإذا مات فاتبعه'' کی تخریج فقرہ نمبر ۱۲ میں گذر چکی۔

(۳) مجمع الأنہر ۱/ ۱۸۲، المقدمات لابن رشد ۱/ ۱۷۶، الأشباہ للسیوطی/ ۴۱۱، الإنصاف ۲/ ۴۷۰، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۸/ ۸۰۔

(۴) سورۂ عبس/ ۲۱۔

(۵) البدائع ۷/ ۲، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۵، الأشباہ للسیوطی/ ۴۱۴، الأحکام السلطانیہ للفراء/ ۱۹، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۵۴۔

استدلال کیا ہے: ''يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ'' (۱) (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)، نیز فرمان نبوی ہے: ''إذا كان ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم'' (۲) (اگر تین آدمی سفر میں ہوں تو ایک کو اپنا امیر مقرر کرلیں)۔

امامت عظمی میں فرض کفایہ کو انجام دینے کا مکلّف:

۱۵ - جب یہ ثابت ہوگیا کہ امامت عظمی فرض کفایہ ہے، تو اس کے بعد اگر کوئی ایک اہل شخص اس کو انجام دے دے تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا اور اگر کوئی اس کو انجام نہ دے تو سارے لوگ گنہگار رہوں گے اور اس کا مطالبہ دوطرح کے لوگوں سے ہوگا:

الف-اہل اختیار یا اہل حل وعقد: یہ وہ لوگ ہیں جو خلیفہ کے انتخاب میں امت کے نائب ہوتے ہیں۔

ب-اہل امامت: وہ لوگ جن کے اندر امامت کی معتبر شرائط پورے طور پر موجود ہوں (۳)۔

یہی حکم دوسری ولایت اور عام مناصب کا ہے۔

تفصیل اصطلاحات ''امارۃ'' فقرہ ۴، ''إمامۃ الصلاۃ'' فقرہ / ۵ اور اس کے بعد کے فقرات، ''الإمامۃ الکبری'' فقرہ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات، ''قضاء'' اور ''فتوی'' میں ہے۔

افراد کی خصوصی حاجات میں کفایت:

۱۶ - انسان کی کفایت اس کی اصلی حاجات پوری کرکے ہوتی ہے،

(۱) سورۂ نساء / ۵۹۔

(۲) حدیث: ''إذا كان ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی / ۵، ۶، الأحکام السلطانیہ للفراء / ۱۹، ۲۰۔

حاجات اصلیہ وہ ضروری امور ہیں جن کے ذریعہ تحقیقاً یا تقدیراً انسان سے ہلاکت کو دور کیا جاسکے اور یہ بلا اسراف وبخل اس کے اپنے حال اور اپنے زیر کفالت افراد کے حال کے مطابق ضروری ہو (۱)۔

افراد کے لئے حد کفایت کی فراہمی شرعاً مطلوب ہے اور یہ پہلے خود ہر فرد پر، پھر اس کے رشتہ داروں پر، پھر مسلمانوں پر واجب ہے۔

وہ کفایت جس پر زندگی کا مدار ہے اور جس سے ضرورت پوری ہوتی ہے اس کی فراہمی ہر انسان میں اس کے اپنے حال اور اس کی معیشت کے لحاظ سے معتبر ہے اور یہ فرض کفایہ ہے (۲)۔

الف-خود فرد کی طرف سے کفایت کی فراہمی:

۱۷ - ہرچند کہ انسان کی فطرت میں اپنی ذات کا اہتمام کرنا اور اس کی ضروریات کی فراہمی داخل ہے، پھر بھی شرعی نصوص میں اپنی ذات پر نفقہ کے وجوب اور اس کی حدود کو بیان کیا گیا ہے، فرمان باری ہے: ''وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا'' (۳) (اور وہ لوگ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں اور اس کے درمیان (ان کا خرچ) اعتدال پر رہتا ہے)، اور فرمان نبوی ہے: ''ابدأ بنفسک فتصدق علیها'' (۴) (پہلے اپنی ذات سے شروع کرتے ہوئے اس پر خرچ کرو)، نیز فرمایا: ''إن لنفسک علیک حقاً'' (۵)

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۶۲، تبیین الحقائق ۱/ ۲۵۳، الزرقانی علی خلیل ۲/ ۱۷۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۷۷، فتاوی الشاطبی / ۱۸۶، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۵، کشاف القناع ۲/ ۲۷۳۔

(۳) سورۂ فرقان / ۶۷۔

(۴) حدیث ''ابدا بنفسک فتصدق علیها'' کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۳) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث ''إن لنفسک علیک حقا'' کی روایت بخاری (فتح =

(تمہاری ذات کا تم پر حق ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غنی یا عمل پر قادر شخص کو اپنی حاجات اصلیہ کو بذات خود پوری کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا اور اس کو زکاۃ نہیں دی جائے گی [1]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة قوي**" [2] (غنی اور قوی وتندرست کے لئے زکاۃ حلال نہیں)۔

ب- رشتہ داروں کی طرف سے کفایت کی فراہمی:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رشتہ دار پر اپنے رشتہ دار کا واجب ہونے والا نفقہ، اس کی حاجت اور اس کے حال کے لحاظ سے بقدر کفایت ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی ہندؓ سے فرمایا: "**خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف**" [3] (ان کے مال سے اپنی کفایت اور اپنی اولاد کی کفایت کے بقدر دستور کے مطابق لے سکتی ہو)، لہٰذا اس حدیث کی رو سے اس کے لئے کھانا، پانی، لباس، رہائش، اگر وہ شیر خوار ہو تو رضاعت اور اگر اسے خدمت کی ضرورت ہو تو خادم کی فراہمی واجب ہوگی [4]۔

رشتہ داروں میں سے کس پر نفقہ واجب ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف مذاہب ہیں۔

تفصیل اصطلاح "نفقۃ" میں ہے۔

ج- بیوی کے لئے کفایت کی فراہمی:

۱۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر پر بیوی کا نفقہ بقدر کفایت واجب ہے [1]، اور نفقہ کی مقدار مستحق نفقہ کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی ہندؓ سے فرمایا: "**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**" [2] (اپنی کفایت اور اپنی اولاد کی کفایت کے بقدر دستور کے موافق لے سکتی ہو)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مال دار شوہر پر اپنی بیوی کے لئے دو مد، تنگ دست پر ایک مد اور متوسط درجہ کے شوہر پر ڈیڑھ مد واجب ہے، جو اس شہر کی اکثر خوراک ہو اور اگر اختلاف ہو تو شوہر کی شان کے موافق واجب ہوگا اور شہر کا کثیر الاستعمال سالن، بقدر کفایت کپڑا، اور وہ سامان جس پر بیٹھ یا سو سکے، اگر وہ اس درجہ کی ہو کہ خود اپنی خدمت کرنا اس کی شان کے خلاف ہو تو اس کو خادم دینا واجب ہوگا اور عورت کی شان کے مطابق رہائش گاہ واجب ہوگی، رہائش گاہ میں فائدہ اٹھانے کا موقع دینا واجب ہوگا، مالک بنانا نہیں [3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نفقۃ"۔

کفایت کی فراہمی کے طریقے:

کفایت کی فراہمی کے متعدد طریقے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

= الباری ۴/ ۲۰۹) نے حضرت ابی جحیفہؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۹، ۶۴، المجموع ۶/ ۱۳۵، ۱۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۴، ۴۹۴، المغنی ۲/ ۶۶۱، ۶/ ۴۲۳۔

(۲) حدیث "لا تحل الصدقة لغني ولا......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۲) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث: "خذي من ماله ما يكفيك وولدك......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۰۵) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) بدائع الصنائع ۴/ ۳۸، فتح القدیر ۳/ ۳۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۰، کشاف القناع ۵/ ۴۸۲، ۴۸۳، المغنی ۷/ ۵۹۵۔

(۱) مجمع الأنہر ۱/ ۴۹۰، قوانین الأحکام ص ۲۴۵، المہذب ۲/ ۱۶۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۴۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ ۱۸ میں گذر چکی۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف- زکاۃ سے کفایت کی فراہمی:

۲۰- حنفیہ کا مذہب ہے کہ فقیر کو نصاب سے کم دیا جائے گا، لیکن اگر اس کو بقدر نصاب دے دیا جائے تو جمہور حنفیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز ہوگا، امام زفر نے کہا: فقیر کو بقدر نصاب دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ غنی (مال داری) ادائیگی کے ساتھ ساتھ ہے، تو گویا ادائیگی مال دار کو ہوگی اور یہ جائز نہیں ہے۔

حنفیہ نے اس حکم سے عیال دار کو مستثنی کیا ہے کہ اگر اس کے عیال پر تقسیم کر دیا جائے تو ہر ایک کو نصاب کے بقدر نہ ملے، یہی حکم مدیون کا ہے[(۱)]۔

مالکیہ، ایک روایت میں امام احمد اور بعض شافعیہ مثلاً غزالی اور بغوی کا مذہب ہے کہ فقیر کو اس قدر دیا جائے جو ایک سال کے لئے اس کو کافی ہو اگرچہ نصاب سے زیادہ ہو جائے، اس لئے کہ زکاۃ ہر سال نکلتی ہے اور اس طرح سال بہ سال اس کو زکاۃ سے بقدر کفایت ملتا رہے گا[(۲)]، نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "**إن النبي ﷺ كان يحبس لأهله قوت سنتهم**"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ اپنے اہل خانہ کے لئے ایک سال کی خوراک روک کر رکھتے تھے)۔

شافعیہ کا مذہب اور ایک روایت میں امام احمد کا راجح اور ابو عبید کا مذہب ہے کہ فقیر کو غالب عمر بھر کی کفایت کے بقدر دیا جائے، اس طور پر کہ وہ فقر سے نکل کر مال داری کے ادنی درجہ پر پہنچ جائے اور دوبارہ اس کو زکاۃ نہ لینی پڑے[(۴)]۔

ب- بیت المال سے کفایت کی فراہمی:

۲۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ جن فقراء کو زکاۃ کا مال نہیں دیا جاتا، اس وجہ سے کہ ان کے لئے کافی نہیں، یا ان میں استحقاق کی شرائط مکمل نہیں مثلاً اہل ذمہ کے فقراء، ان پر بیت المال سے صرف کیا جائے گا[(۱)]۔

ج- مال داروں پر محصول عائد کر کے کفایت کی فراہمی:

۲۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ مصالح عامہ اور مسلمانوں کی حاجتوں کی تکمیل کے لئے امام، اصحاب قدرت پر محصول (ٹیکس) عائد کر سکتا ہے۔

قرطبی نے کہا: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر زکاۃ کی ادائیگی کے بعد مسلمانوں کو کوئی ضرورت پیش آ جائے تو اس میں مال صرف کرنا واجب ہوگا[(۲)]۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۰۵، الہدایہ ۲/ ۲۸، مجمع الأنہر ۱/ ۲۳۵، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۱۳۸، ابن عابدین ۲/ ٦۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۴۸، المجموع ٦/ ۱۴۰، کشاف القناع ۲/ ۲۷۲، المبدع ۲/ ۴۲٦۔

(۳) حدیث "**كان يحبس لأهله قوت......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۲) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۹) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) المجموع ٦/ ۱۳۹، الأحکام السلطانیہ/ ۲۰۵، الإنصاف ۳/ ۲۳۸، =

= الأموال لابی عبید/ ۵۷۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ٦۸، ۸۹، الشہب اللامعۃ لابن رضوان/ ۲۷۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۴۰، الأحکام السلطانیہ للفراء/ ۱۳۸۔

(۲) القرطبی ۲/ ۲۴۲، ابن عابدین ۲/ ۵۷۔

کفر

تعریف:

۱- کفر کا معنی لغت میں: چھپانا ہے، کہا جاتا ہے: "کفر النعمة" نعمت کو چھپانا، یہ کفر الشیٔ سے مستعار ہے، جس کے معنی چھپانا ہے، اور یہی اصل باب ہے۔

کفر، ایمان کی ضد ہے، اور کفر کفر نعمت ہے اور یہ شکر کی ضد ہے، "کَفَر النعمة وبالنعمة" نعمت کا انکار کرنا، "کفر بکذا" براءت کا اظہار کرنا، قرآن کریم میں ہے: "إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ"[(۱)] (میں خود بیزار ہوں اس سے کہ تم اس کے قبل مجھے شریک (خدائی) قرار دیتے تھے)، اور کہا جاتا ہے: "کفر بالصانع" انکار کرنا، بے کار سمجھنا، ایسا شخص دہریہ ملحد ہے، "کفّره" (فاء کی تشدید کے ساتھ) کفر کی طرف منسوب کرنا، "کفّر عن یمینه" کفارہ دینا، اور "أکفرته إکفارا" کافر بنانا۔

کفر شرع میں: کسی ایسی چیز کا انکار جس کا دین محمد ﷺ سے ہونا بدیہی طور پر معلوم ہو، جیسے صانع کے وجود، آپ ﷺ کی نبوت اور زنا کی حرمت کا انکار اور اسی طرح کی دوسری چیزیں[(۲)]۔

(۱) سورۂ ابراہیم/ ۲۲۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۸۴۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ردّة:

۲- ردّت کا معنی لغت میں: کسی چیز سے رجوع کرنا ہے۔

اصطلاح میں: مسلمان کا کافر ہونا، خواہ صریح قول کے ذریعہ ہو یا ایسے لفظ کے ذریعہ جو کفر کا متقاضی ہو یا ایسے فعل کے ذریعہ جو کفر کو متضمن ہو[(۱)]۔

کفر، ردّت سے عام ہے، اس لئے کہ بسا اوقات وہ کفر اصلی ہوتا ہے، ردّت اس کے برخلاف ہے۔

ب- اشراک:

۳- اشراک: أَشْرَكَ کا مصدر ہے، جس کے معنی شریک بنانا ہے، کہا جاتا ہے: "أشرک بالله" یعنی اللہ کی بادشاہت میں اس کا شریک ٹھہرانا، اسم "شرک" ہے[(۲)]۔

فقہاء لفظ "اِشراک" کو معاملات میں اشتراک کے معنی میں اور کفر باللہ کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[(۳)]۔

اشراک، کفر سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں معاملات میں شریک بنانا اور کفر باللہ تعالی دونوں داخل ہیں۔

ج- اِلحاد:

۴- الحاد کا معنی لغت میں: مائل ہونا اور کسی چیز سے ہٹنا ہے[(۴)]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: دین میں الحاد: شرع مستقیم سے کفر کی کسی جہت کی طرف مائل ہونا ہے۔

(۱) لسان العرب، الصحاح، الخرشی ۸/ ۶۲، القلیوبی ۴/ ۱۷۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) حاشیة الجمل ۳/ ۱۷۷، ۱۷۹، ۴/ ۱۹۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۹۱۔

(۴) المصباح المنیر۔

الحاد ہی کی قبیل سے: اسلام کے دعوے کے ساتھ دین پر طعن کرنا، یا خواہشات نفس کو پورا کرنے کے لئے دین کی بدیہی باتوں میں تاویل کرنا ہے (۱)۔

کفر والحاد کے درمیان ربط یہ ہے کہ الحاد کفر کی ایک قسم ہے۔

شرعی حکم:

۵- کفر حرام اور سب سے بڑا گناہ ہے (۲)، فرمان باری ہے: "إِنَّ الشِّرکَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ" (۳) (بے شک شرک بڑا بھاری ظلم ہے)، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ألا أنبئکم بأکبر الکبائر؟ الإشراک بالله، وعقوق الوالدين" (۴) (کیا میں تمہیں سب سے بڑا گناہ نہ بتاؤں؟ اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا)۔

دنیا اور آخرت میں کافر کی جزا:

۶- آخرت میں کافر کی جزا دائمی طور پر جہنم میں رہنا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ" (۵) (اور جو لوگ کافر رہے اور ہماری نشانیوں کو جھٹلاتے رہتے تھے، یہ لوگ دوزخی ہیں اس میں ہمیشہ رہیں گے اور برا ٹھکانہ ہے)۔

دنیا میں کافر کا حکم اس کے ساتھ معاہدہ کی حالت میں اور معاہدہ نہ ہونے کی حالت میں الگ الگ ہے۔

(۱) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۲۹۶/۳۔
(۲) المستصفی ۹۹/۱، الزواجر لابن حجر ۲۴/۱، الفواکہ الدوانی ۹۱/۱۔
(۳) سورۂ لقمان/ ۱۳۔
(۴) حدیث: "ألا أنبئکم بأکبر الکبائر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۰۵/۱۰) اور مسلم (۹۱/۱) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔
(۵) سورۂ تغابن/ ۱۰۔

معاہدہ نہ ہونے کی حالت میں لڑنے والے کافروں کو قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جو جنگ کرے گا اس کو قتل کرنا جائز ہے۔

دیکھئے: اصطلاح "أہل الحرب" فقرہ/ ۱۱۔

عورتوں، بچوں، پاگلوں اور خنثی مشکل کو قتل کرنا ناجائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک بوڑھوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو کاشت کار نہ لڑے اس کو قتل نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ان کاشت کاروں کے بارے میں اللہ سے ڈرو جو تم سے لڑائی نہیں چھیڑتے۔ اوزاعی نے کہا: اگر یہ معلوم ہو جائے کہ کاشت کار لڑنے والوں میں نہیں ہے تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح "جہاد" فقرہ/ ۲۹۔

البتہ معاہدہ کی حالت میں کافر کی جان و مال محفوظ ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أہل الذمۃ"، "مستأمن" اور "ہدنۃ"۔

کفر پر اکراہ کرنا:

۷- جس کو کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمہ کفر کہہ دے تو وہ کافر نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ" (۲) (جو کوئی اللہ سے اپنے ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (وہ تو مستثنی ہے)، لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل

(۱) المغنی ۴۷۹/۸۔
(۲) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے عذاب دردناک ہوگا)۔

روایت میں ہے کہ حضرت عمارؓ کو مشرکین نے پکڑ لیا اور اس وقت چھوڑا جب انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو برا بھلا کہا اور ان کے معبودوں کا ذکر خیر کیا، پھر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور آپ سے اس کا ذکر کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إن عادوا فعد"[1] (اگر وہ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی ایسا ہی کرو)۔

ابن قدامہ نے کہا: روایت میں ہے کہ کفار کمزور مسلمانوں کو عذاب دیتے تھے، چنانچہ حضرت بلالؓ کو چھوڑ کر سب نے ان کا کہا مانا، لیکن حضرت بلالؓ أحد أحد (ایک ہے، ایک ہے) کہا کرتے تھے[2]، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[3] (میری امت سے خطا، نسیان اور جس پر اس کو مجبور کیا جائے معاف ہے)، نیز اس لئے کہ یہ ایسا قول ہے جس پر اس کو ناحق مجبور کیا گیا ہے، لہذا اس کا حکم ثابت نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اس کو اقرار پر مجبور کیا جائے[4]۔

یہ متفق علیہ اصول ہے، البتہ فقہاء کے یہاں کچھ تفصیلات و قیودات ہیں، جو ہر مذہب میں الگ الگ ہیں، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ کفر پر اکراہ کا، اکراہ تام ہونا ضروری ہے[1]، "الہدایہ" اور اس کی شروحات میں ہے: اگر قید یا حبس یا ضرب کے ذریعہ کفر باللہ (العیاذ باللہ) یا رسول اللہ ﷺ کو برا بھلا کہنے پر مجبور کیا جائے تو یہ اکراہ نہ ہوگا، یہاں تک کہ ایسے امر کے ذریعہ مجبور کیا جائے جس کی وجہ سے جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو اور جب اس طرح کا اندیشہ ہو جائے تو گنجائش ہے کہ جس چیز کا اس کو حکم دیا گیا اس کا اظہار کر دے[2]۔

الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین میں ہے: وہ توریہ کرے گا، جبکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، پھر اگر وہ توریہ کرے تو کافر نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اس کو صلیب کے سامنے سجدہ کرنے یا محمد ﷺ کو برا بھلا کہنے پر مجبور کیا جائے تو وہ ایسا کر لے، اور کہے: میں نے اس کے ذریعہ اللہ تعالی کے لئے نماز کی نیت کی اور نبی کے علاوہ دوسرے محمد کو مراد لیا، اور قضاءً اس کی بیوی اس سے علاحدہ ہو جائے گی، نہ کہ دیانتاً۔

اگر اس کے دل میں توریہ کا خیال آئے، لیکن توریہ نہ کرے تو کافر ہو جائے گا، اور اس سے اس کی بیوی دیانتاً و قضاءً علاحدہ ہو جائے گی، اس لئے کہ جس پر اس کو مجبور کیا گیا اس کو اپنی ذات سے ٹالنا اس کے لئے ممکن تھا اور ابتلاء سے نکلنے کا راستہ اس کو مل چکا تھا، پھر بھی جب اس نے دل میں جو خیال آیا تھا اس کو ترک کر کے محمد ﷺ کو گالی دے دی تو کافر ہو جائے گا، اگرچہ اس نے اکراہ والی بات میں اکراہ کرنے والے کے ساتھ اتفاق کر لیا، اس لئے کہ ابتلاء سے نکلنے کا راستہ ملنے کے بعد اس نے اس سے اتفاق کیا ہے، لہذا وہ مجبور نہیں ہوگا۔

---

(۱) حدیث "أن عمارا أخذه المشركون......" کی روایت حاکم (۲/ ۳۵۷) نے کی ہے، اور انہوں نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "تعذيب بلال وقوله: أحد أحد" کی روایت بیہقی نے السنن (۸/ ۲۰۹) میں کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے کی ہے، اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) المغنی ۸/ ۱۴۵، ۱۴۶، البدائع ۷/ ۱۷۶، ۱۷۷، الدردیر مع الدسوقی ۲/ ۳۶۹، الشبر املسی مع نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴، أسنی المطالب ۴/ ۹۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۷۶۔

(۲) تکملۃ الفتح القدیر، الہدایہ ۸/ ۱۷۴ شائع کردہ دار احیاء التراث، اشباہ لابن نجیم رص ۲۸۲۔

اگر اس کے دل میں کوئی خیال نہ آئے، اور وہ کفر کا کام کردے، جبکہ اس کا دل ایمان پر برقرار ہے، تو وہ کافر نہ ہوگا، نہ اس کی بیوی اس سے علاحدہ ہوگی، نہ قضاءً نہ دیانتاً، اس لئے کہ اکراہ والا کام اس پر متعین ہوگیا اور اس کو اپنی ذات سے ٹالنا اس کے لئے ممکن نہیں، کیونکہ اس کے دل میں دوسرا خیال ہی نہیں گذرا[۱]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کفر کی رخصت کے ثبوت کے باوجود وہ اپنی ذات کے اعتبار سے حرام ہے، لہذا رخصت کا اثر فعل کے حکم یعنی مواخذہ کے بدلنے میں ہوگا، اس کے وصف (یعنی حرمت) کے بدلنے میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ کلمہ کفر کسی بھی حال میں اباحت کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا حرمت برقرار رہے گی، البتہ اکراہ کے عذر کی وجہ سے مواخذہ ساقط ہوجائے گا[۲]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ"[۳] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنی ہے)، لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے عذاب دردناک ہوگا)۔

مالکیہ نے کہا: جس پر اکراہ کیا جائے اس کے لئے کفر کا اقدام کرنا جائز نہیں، البتہ صرف قتل کے ذریعہ اکراہ ہو تو جائز ہے، لہذا جس کو اپنے بارے میں قتل کردیئے جانے کا اندیشہ ہو تو کفر کا اقدام کرنا اس کے لئے جائز ہوگا، بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر برقرار ہو۔

لیکن قتل کے علاوہ کے ذریعہ اکراہ جیسے مارنا، بچے کو قتل کرنا، مال لوٹنا، عضو کاٹنا تو اس کے ساتھ کفر کا اقدام جائز نہیں ہوگا، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو مرتد ہوجائے گا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر زبان پر لانا مباح ہے، بشرطیکہ دل ایمان پر برقرار ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ" (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنی ہے))۔

اذرعی نے کہا: بعض حالات میں بعض اشخاص پر واجب ہونے کا قول اظہر ہے، جبکہ اس میں بیوی اور اولاد کا تحفظ ہو اور معلوم ہو کہ صبر کرنے کے نتیجہ میں ان کو مباح و جائز کرلیا جائے گا یا ان کو نیست ونابود کردیا جائے گا، اس کے ہم معنی اور اس سے بڑے امور کو اسی پر قیاس کرنا چاہئے[۲]۔

حنابلہ کے یہاں ابن قدامہ نے کہا: جس کو کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمہ کفر کہہ دے تو کافر نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ" (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنی ہے))، پھر انہوں نے کہا: جو کفار کے پاس قید میں ہو، اور ان کے یہاں حالت خوف میں قید ہو، اور اس کے خلاف گواہ مل جائیں کہ اس نے کلمہ کفر زبان سے کہا ہے تو اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ یہ بظاہر اکراہ کی حالت میں ہوگا اور اگر گواہ گواہی دیں کہ کلمہ کفر کہتے وقت وہ مامون تھا تو اس کے مرتد ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا[۳]۔

جو اپنے اوپر اکراہ ہونے کی وجہ سے کلمہ کفر زبان سے کہہ دے، پھر اس سے اکراہ زائل ہوجائے تو اس کو اپنے اسلام کے اظہار کرنے

(۱) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۳، ۸۴، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۷۴، ۱۷۶۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۶، ۱۷۷، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۷۵۔
(۳) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۹۔
(۲) أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۴/ ۹۔
(۳) المغنی ۸/ ۱۴۵، ۱۴۶۔

کا حکم دیا جائے گا، اب اگر وہ اس کا اظہار کرے تو اپنے اسلام پر باقی رہے گا اور اگر کفر کا اظہار کرے تو جس وقت اس نے کلمہ کفر کہا تھا، اسی وقت سے اس کے کفر کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ ہمیں معلوم ہوجائے گا کہ جس وقت اس نے اپنے اختیار سے کلمہ کفر کہا، اسی وقت سے کفر پر اس کا دل کھلا ہوا تھا[۱]۔

۸- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول کی رو سے شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اکراہ کے باوجود اگر چہ قتل کے ذریعہ ہو ایمان پر ثابت قدم رہنا اور صبر کرنا کفر کا اقدام کرنے سے افضل ہے، حتی کہ اگر وہ اس حالت میں قتل کر دیا جائے تو اجر کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا: ''**قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض فيجعل فيها، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين، ويمشط بأمشاط الحديد من دون لحمه وعظمه، فما يصده ذلك عن دينه**''[۲] (تم سے پہلے لوگوں کو اتنی تکلیف دی جاتی تھی کہ زمین میں گڑھا کھود کر اس میں گاڑ دیا جاتا، اوپر سے آرہ لاکر اس کے سر پر چلاتے، اس کو چیر کر دو ٹکڑے کر دیتے، لوہے کی کنگھیاں اس کے گوشت پر چلاتے، ہڈی تک پہنچاتے، پھر بھی یہ چیز اس کو اس کے دین سے نہ روکتی تھی)۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل چند اقوال ہیں:

اول: اپنی جان بچانے کے لئے کلمہ کفر کہہ دینا افضل ہے۔

دوم: اگر مقتدا علماء میں سے ہو تو ثابت قدم رہنا افضل ہے۔

سوم: اگر اس سے کفار کو اذیت پہنچنے اور شرعی احکام کے قیام کی توقع ہو تو اس کی بقا کی مصلحت سے کلمۂ کفر زبان سے کہنا افضل ہے، ورنہ ثابت قدم رہنا افضل ہے[۱]۔

کفار کے اقسام:

۹- کاسانی نے لکھا ہے کہ کفار کی چار قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہیں جو سرے سے اللہ کا انکار کرتے ہیں، یہ دہریہ ہیں۔

ایک قسم وہ ہیں جو اللہ کا اقرار کرتے ہیں، لیکن اس کی وحدانیت کا انکار کرتے ہیں، یہ بت پرست اور مجوس ہیں۔

ایک قسم وہ ہیں جو اللہ اور اس کی وحدانیت کا اقرار کرتے ہیں اور سرے سے رسالت کا انکار کرتے ہیں، یہ فلاسفہ کی ایک جماعت ہیں۔

ایک قسم وہ ہے جو فی الجملہ اللہ اور اس کی وحدانیت اور رسالت کا اقرار کرتے ہیں، البتہ ہمارے نبی محمد علیہ کی رسالت کا انکار کرتے ہیں، یہ یہود و نصاریٰ ہیں[۲]۔

متفق علیہ ومختلف فیہ کفر:

۱۰- کفر کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو کسی متفق علیہ امر کے ذریعہ ہو، دوسری قسم وہ ہے جو کسی مختلف فیہ امر کے ذریعہ ہو۔

اول: جیسے اللہ تعالی کے ساتھ شریک بنانا اور دین کی بدیہی معلومات کا انکار جیسے نماز وروزہ وغیرہ کی فرضیت کا انکار، کفر عملی مثلاً قرآن شریف کو گندگی میں ڈالنا، اسی طرح بعث بعد الموت (مرنے کے بعد اٹھایا جانا) یا نبوتوں کا انکار[۳]۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۱۴۶۔

(۲) حدیث: ''قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۱۵، ۳۱۶) نے حضرت خباب بن الأرتؓ سے کی ہے۔

(۱) الشبر املسی مع نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴، حاشیۃ الجمل ۵/ ۹۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۰۲، ۱۰۳، دیکھئے: المغنی ۸/ ۳۶۲، الشبر املسی بہامش نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۱۔

(۳) الفروق للقرافی ۱/ ۱۲۳، ۱۲۴، تہذیب الفروق بہامشہ ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷۔

دوم: اس میں سے کچھ اعتقاد کے ذریعہ، کچھ قول کے ذریعہ، کچھ فعل کے ذریعہ، کچھ ترک کے ذریعہ ہوتی ہے۔

تفصیل اصطلاح "ردۃ"، فقرہ/ ۱۰-۲۱ میں ہے۔

کفار کا فروعات شرع کا مخاطب ہونا:

۱۱ - زرکشی نے کہا: شرط عقلی یعنی قدرت اور فہم وغیرہ کا ہونا مکلّف بنائے جانے کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لیکن شرط شرعی کا ہونا مشروط کا مکلّف بنائے جانے کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے اور یہ (مسئلہ) کفار کو فروع کا مکلّف ہونے کے بارے میں فرض کیا گیا ہے، گوکہ وہ اس سے عام ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ کفار کا فروع کا مخاطب ہونا عقلاً جائز ہے[۱]۔

لیکن کفار کا فروع کا شرعاً مخاطب ہونے کے بارے میں (بقول زرکشی) چند مذاہب ہیں:

اول: کفار، فروع شریعت کے اوامر ونواہی میں مطلقاً مخاطب ہیں، بشرطیکہ پہلے رسول پر ایمان ہو، جیسا کہ بے وضو شخص نماز کا مخاطب ہے، بشرطیکہ پہلے وضو کرے۔

اس کی دلیل فرمان باری ہے: "مَا سَلَكَكُم فِي سَقَرَ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ"[۲] (تمہیں کون سی چیز دوزخ میں لائی وہ کہیں گے ہم تو نہ نماز پڑھا کرتے تھے)، اس میں اللہ تعالی نے یہ خبر دی ہے کہ ان کے عذاب کا سبب نماز کو ترک کرنا ہے، اور مسلمانوں کو اس سے ڈرایا ہے۔ نیز فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهًا اٰخَرَ وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًا، يُّضٰعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ"[۱] (اور جو اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو نہیں پکارتے اور جس (انسان کی) جان کو اللہ نے محفوظ قرار دے دیا ہے اسے قتل نہیں کرتے مگر ہاں حق پر اور نہ زنا کرتے ہیں اور جو کوئی ایسا کرے گا اس کو سزا سے سابقہ پڑے گا، قیامت کے دن اس کا عذاب بڑھتا جائے گا)۔

آیت میں صراحت ہے کہ کفر، قتل اور زنا سب ایک ساتھ کرنے والے کا عذاب کئی گنا بڑھے گا، اس شخص کی طرح نہیں جو کفر اور کھانا پینا ایک ساتھ کرے۔

اسی طرح اللہ تعالی نے کفر اور ناپ تول میں کمی کرنے کی وجہ سے قوم شعیب کی مذمت کی اور کفر اور مردوں کے ساتھ شہوت رانی کے سبب قوم لوط کی مذمت کی۔

ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ جس طرح کفر باللہ کے سبب کافر کو عذاب ہوگا، اسی طرح رسول اللہ علیہ السلام کی تکذیب کے سبب کافر کو عذاب ہونے پر اجماع منعقد ہے۔

یہ شافعیہ اور صحیح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے، یہی امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب کے قول کا تقاضا ہے، حنفیہ میں مشائخ عراق کا بھی یہی قول ہے[۲]۔

دوم: کفار، فروع کے مخاطب نہیں ہیں، یہ حنفیہ میں فقہاء بخاریٰ کا قول ہے، اسی کے قائل: معتزلہ میں عبد الجبار اور شافعیہ میں شیخ ابو حامد اسفرائینی ہیں، ابیاری نے کہا: یہ امام مالک کے مذہب کا ظاہر ہے،

(۱) البحر المحیط للزرکشی ۱/ ۳۹۷، ۳۹۸۔
(۲) سورۂ مدثر/ ۴۲، ۴۳۔

(۱) سورۂ فرقان/ ۶۸، ۶۹۔
(۲) المستصفی للغزالی ۱/ ۹۱، ۹۲، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۲۸، البحر المحیط ۱/ ۳۹۸، ۳۹۹، الحطاب ۲/ ۴۱۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۲۳، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۳/ ۲۳۱۔

زرکشی نے کہا: ابن خویز منداد مالکی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

سرخسی نے کہا: بلا اختلاف کفار، دنیا و آخرت میں ایمان، عقوبات (سزاؤں) اور معاملات کے مخاطب ہیں، عبادات کے بارے میں آخرت کے تعلق سے یہی حکم ہے۔

دنیا میں ادا کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ کفار، فروع کے مخاطب نہیں ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ کفر کے ساتھ عبادت کا تصور نہیں ہوسکتا، تو کافر کو کیسے اس کا حکم دیا جائے گا؟ لہذا اس پر زکاۃ کے وجوب اور نماز کی قضا کا کوئی مطلب نہیں، جبکہ حالت کفر میں اس کی ادائیگی محال ہے، پھر اگر وہ مسلمان ہوجائے تو یہ واجب بھی نہیں، آخر جس چیز کی بجا آوری ناممکن ہے، وہ کیسے واجب ہوگی؟ (۱)۔

سوم: کفار، نواہی کے مخاطب ہیں، اوامر کے نہیں، اس لئے کہ باز رہنا کفر میں ممکن ہے، اس میں تقرب کی شرط نہیں، لہذا نواہی کا مکلّف ہونا جائز ہے، اوامر کا نہیں، اس لئے کہ اوامر کی شرط عزیمت ہے، اور مقرب الیہ سے ناواقفیت کے باوجود تقرب کا کام کرنا محال ہے، لہذا اوامر کا مکلّف ہونا محال ہے۔

نووی نے ''التحقیق'' میں کئی اقوال نقل کئے ہیں، زرکشی نے کہا: ہمارے بعض اصحاب کی رائے ہے کہ کفار نواہی کے مکلّف ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اوامر کا مکلّف ہونے میں اختلاف ہے۔

یہ قول حنفیہ میں صاحب اللباب نے امام ابوحنیفہ اور ان کے عام اصحاب سے نقل کیا ہے۔

ایک قول ہے: وہ صرف اوامر کے مخاطب ہیں۔

ایک قول ہے: مرتد مکلّف ہے، اصلی کافر نہیں۔

ایک قول ہے: وہ جہاد کے علاوہ امور کے مکلّف ہیں۔

ایک قول ہے: توقف کیا جائے گا (۱)۔

کفار کے تعلق سے مسلمانوں کا فریضہ:

۱۲- کفار کو دعوت اسلام دینا، مسلمانوں پر واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجٰدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ'' (۲) (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلایئے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ سے)، اسلام کی دعوت دینے سے قبل ان سے جنگ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ کفار سے جنگ کرنا بذات خود جنگ کی خاطر فرض نہیں، بلکہ اسلام کی دعوت دینے کے لئے ہے۔

دعوت کی دو صورتیں ہیں: دعوت بالبنان یعنی جنگ وقتال، اور دعوت بالبیان یعنی زبانی دعوت، جس کی شکل تبلیغ کرنا ہے، دعوت بالبیان دعوت بالقتال سے آسان ہے، اس لئے کہ جنگ میں جان ومال کو خطرہ میں ڈالنا ہے، اور دعوت تبلیغ میں اس طرح کی کوئی چیز نہیں، لہذا اگر دونوں دعوتوں میں آسان تر کے ذریعہ مقصود کا حاصل ہونا ممکن ہو تو اسی سے آغاز کرنا لازم ہوگا، روایت میں ہے: ''أن رسول الله ﷺ لم يكن يقاتل الكفرة حتى يدعوهم إلى الإسلام'' (۳) (رسول اللہ ﷺ کبھی کفار کو دعوت اسلام دینے سے

(۱) المستصفی للغزالی ۱/۹۱، ۹۲، فواتح الرحموت ۱/۱۲۸، البحر المحیط ۱/۳۹۹، ۴۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/۴، الحطاب ۲/۴۱۳، الفواکہ الدوانی ۱/۴۰۷، الفروق للقرافی ۳/۲۰۷، تہذیب الفروق ۳/۲۳۱، ۲۳۲۔

(۱) البحر المحیط ۱/۴۰۱، فواتح الرحموت ۱/۱۲۸، تہذیب الفروق ۳/۲۳۱، ۲۳۲۔

(۲) سورۂ نحل /۱۲۵۔

(۳) حدیث: ''أن رسول الله ﷺ لم يكن يقاتل الكفرة حتى يدعوهم إلى الإسلام'' یہ حدیث حضرت بریدہؓ کی اس حدیث کے ضمن میں منقول ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: أنه كان إذا أمر أميرا أمره بذلك اس کی روایت مسلم (۳/۱۳۵۷) نے کی ہے۔

قبل ان سے جنگ نہیں کرتے تھے)۔

پھر اگر مسلمان ان کو دعوت اسلام دیں اور وہ اسلام قبول کرلیں تو ان سے جنگ کرنے سے باز رہیں گے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فإذا فعلوا ذلک عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله"[1] (مجھے حکم ہوا ہے کہ لوگوں سے لڑوں، تا آنکہ وہ لا إله إلا الله، محمد رسول الله کی گواہی دیں، اور جب وہ ایسا کرلیں گے تو وہ میری طرف سے اپنی جان و مال کو محفوظ کرلیں گے سوائے اسلام کے حق میں، اور ان کا حساب اللہ پر ہوگا)، اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کریں اور اگر ان سے جزیہ قبول کیا جاسکتا ہو تو ان کو ذمی بننے کی دعوت دی جائے اور اگر وہ اس کو قبول کرلیں تو ان سے باز رہیں گے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم"[2] (اور اگر وہ اسلام لانے سے انکار کریں تو ان سے جزیہ مانگ، اور اگر وہ جزیہ دینا قبول کرلیں تو مان لے اور ان سے باز رہ)، اور اگر وہ اس کو بھی منظور نہ کریں تو مسلمان اللہ تعالی سے مدد مانگ کر ان سے لڑیں اور پوری قوت وطاقت صرف کرنے کے بعد اللہ کی مدد پر بھروسہ کریں[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "جزیہ"، فقرہ/۲۵-۳۰، اور اصطلاح "جہاد"، فقرہ/۲۴ میں ہے۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس......" کی تخریج فقرہ نمبر/۶ میں گذرچکی۔

(۲) حدیث: "فإن هم أبوا فسلهم الجزية......" کی روایت مسلم (۳/۱۳۵۷) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/۱۰۰، المغنی ۸/۳۶۱، ۳۶۲، المواق بہامش الحطاب ۳/۳۵۰۔

اسلام لانے کے بعد کافر پر لازم ہونے والے امور:

۱۳- قرافی نے کہا: مسلمان ہونے کے بعد کافر کے حالات الگ الگ ہوتے ہیں، چنانچہ خریدی ہوئی چیزوں کا ثمن، اجارات کی اجرت اور قرض لئے ہوئے دیون کی ادائیگی وغیرہ اس پر لازم ہوگی۔

اگر وہ حربی ہو تو حقوق العباد میں قصاص یا غصب یا لوٹ اس پر لازم نہیں ہوگا، لیکن اگر ذمی ہو تو اس پر تمام حقوق اور واجبات کا لوٹانا لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے عقد ذمہ کیا ہے، اور وہ عقد ذمہ کے تقاضے پر راضی ہے، لیکن حربی کسی چیز پر راضی نہیں ہے، اسی وجہ سے ہم نے اس کے اوپر سے غصوب (غصب شدہ چیزیں) اور نہوب (لوٹی ہوئی چیزیں) وغیرہ کو ساقط کردیا۔

لیکن حقوق اللہ جو اس کے کفر کی حالت میں گذر چکے اس پر لازم نہیں ہوں گے، نہ ظہار، نہ نذر، نہ کوئی قسم، نہ نمازوں یا زکاتوں کی قضا، نہ حقوق اللہ میں سے کوئی چیز جس میں اس نے کوتاہی کی ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "الإسلام يهدم ما كان قبله"[1] (اسلام سابقہ گناہوں کو ختم کردیتا ہے)۔

حقوق العباد کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس پر وہ حالت کفر میں راضی تھا، اور اسے اس کے مستحق کو دینے سے اس کا دل مطمئن تھا، تو یہ اسلام کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو اس پر لازم کرنے میں اسے اسلام سے نفرت دلانا نہیں ہے، کیونکہ وہ خود اس پر راضی تھا۔

رہا وہ جسے اس کے مستحق کے حوالے کرنے پر وہ راضی نہ تھا جیسے قتل اور غصب وغیرہ، تو یہ ایسے امور ہیں جن کا اقدام اس نے اس بھروسہ پر کیا ہے کہ اس کے اہل کو اس کی ادائیگی نہیں کرے گا، لہذا یہ سب

(۱) حدیث: "الإسلام يهدم ما كان قبله......" کی روایت مسلم (۱/۱۱۲) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے۔

ساقط ہوجائیں گے، اس لئے کہ جو چیز اس کے عقیدہ میں لازم نہیں اسے اس پر لازم کرنے میں اس کو اسلام سے نفرت دلانا ہے، لہذا اسلام کی مصلحت اصحاب حقوق کی مصلحت پر مقدم ہوگی۔

لیکن حقوق اللہ مطلقاً ساقط ہوجاتے ہیں، خواہ ان پر راضی ہو یا نہ ہو، حقوق اللہ اور حقوق العباد کے درمیان دو طرح سے فرق ہے:

اول: اسلام، حق اللہ ہے اور عبادات وغیرہ بھی حق اللہ ہیں اور چونکہ دونوں حق ایک جہت کے ہیں، اس لئے مناسب ہے کہ ایک کو دوسرے پر مقدم کیا جائے اور ایک حق دوسرے کو ساقط کردے، اس لئے کہ ساقط ہونے والے حق کی جہت میں دوسرا حق حاصل ہوگیا ہے۔

لیکن حق العباد آدمیوں کے لئے ہے، اور اسلام ان کا حق نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ لوگوں کا حق ان کے علاوہ کے حق کے حاصل ہونے سے ساقط نہ ہو۔

دوم: اللہ تعالیٰ کریم وسخی ہے، درگذر کرنا اس کی رحمت کے شایان شان ہے، بندہ بخیل وضعیف ہے، لہذا اپنے حق کو پکڑے رہنا اس کے مناسب ہے، اس لئے حقوق اللہ مطلقاً ساقط ہوگئے، اگرچہ وہ ان پر راضی ہو، جیسے نذر وأیمان، یا راضی نہ ہو، جیسے نمازیں اور روزے، اور وہ حقوق العباد ساقط نہ ہوں گے جن پر پہلے سے رضامندی ہو[۱]۔

کافر والدین کے ساتھ معاملہ:

۱۴-اسلام نے والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا ہے، خواہ والدین مسلمان ہوں یا کافر۔

تفصیل اصطلاح: ''برالوالدین''، فقرہ/ ۳ میں ہے۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۱۸۴، ۱۸۵، نیز دیکھئے: المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۰۰، البحر المحیط ۱/ ۴۰۹، أسنی المطالب ۴/ ۲۰۹۔

کافر کی نجاست وطہارت:

۱۵-فقہاء کا مذہب ہے کہ زندہ کافر پاک ہے، اس لئے کہ وہ آدمی ہے اور آدمی پاک ہے، خواہ مسلمان ہو یا کافر[۱]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ''[۲] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)، اور فرمان باری: ''إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ''[۳] (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں) سے مراد جسم کی نجاست نہیں بلکہ عقیدہ کی نجاست مراد ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں قیدی کو باندھا تھا[۴]۔

کافر کا قرآن چھونا:

۱۶-مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ کافر کے لئے قرآن چھونا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں قرآن کی اہانت ہے۔

امام محمد بن الحسنؒ نے کہا: اگر کافر غسل کرلے تو قرآن چھونے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ چھونے سے مانع حدث تھا، جو غسل سے زائل ہوگیا، البتہ عقیدہ کی نجاست باقی ہے، جو اس کے دل میں ہے، ہاتھ میں نہیں[۵]۔

مالکیہ نے کہا: کافر کو قرآن کا تعویذ لئے رہنے سے روکا جائے گا، اگرچہ اس پر پردہ ہو، اس لئے کہ وہ اس کی اہانت کا سبب ہوگا[۶]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۱، کشاف القناع ۱/ ۱۹۳۔

(۲) سورۂ إسراء/ ۷۰۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۲۸۔

(۴) حدیث: ''ربط النبي ﷺ الأسير في المسجد وهو ثمامة بن أثال'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۵۵) اور مسلم (۳/ ۱۳۸۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۵) بدائع الصنائع ۱/ ۳۷، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۹۔

(۶) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۶۔

کافر کا مسجد میں داخل ہونا:

۱۷ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام محمد کا مذہب ہے کہ مسجد حرام میں کافر کا داخل ہونا جائز نہیں ہے[(۱)]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِنَّمَاالْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا"[(۲)] (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس بھی نہ آنے پائیں)، مسجد حرام سے مراد: حرم ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلٰى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا"[(۳)] (پاک ذات ہے وہ جو اپنے بندہ کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصی تک لے گیا)، حالانکہ آپ کو ام ہانی کے گھر سے جو مسجد سے باہر ہے لے جایا گیا تھا۔

مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ مسلمانوں کی اجازت کے بغیر ان میں کافروں کے لئے داخل ہونا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عیاض اشعریؓ نے روایت کی ہے کہ "حضرت ابوموسیؓ، حضرت عمرؓ کے پاس آئے، اور ان کے ساتھ ایک نصرانی تھا، حضرت عمرؓ کو اس کا خط بھلا معلوم ہوا، تو انہوں نے کہا: اپنے اس محرر سے کہو کہ ہمیں کوئی خط پڑھ کر سنائے، انہوں نے کہا: وہ مسجد میں نہیں آئے گا، تو انہوں نے کہا: کیوں؟ کیا وہ جنبی ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں، وہ نصرانی ہے، یہ سن کر حضرت عمرؓ نے ان کو ڈانٹ ڈپٹ کیا"۔ اگر کوئی کافر بلا اجازت مسجد میں آجائے تو اس کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ام غراب کی یہ روایت ہے کہ میں نے حضرت علیؓ کو منبر پر دیکھا، ان کی نگاہ ایک مجوسی پر پڑی، تو نیچے اترے، اس کو مار کر باب کندہ سے باہر نکال دیا۔

(۱) المہذب ۲/۲۵۹، المغنی ۸/۵۳۱، الدسوقی ۱/۱۳۹، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/۲۴۸۔

(۲) سورۂ توبہ/۲۸۔

(۳) سورۂ اسراء/۱۔

اگر کافروں کا کوئی وفد آئے، اور امام کے پاس ان کے ٹھہرانے کی کوئی جگہ نہ ہو تو مسجد میں ان کو ٹھہرنا جائز ہوگا[(۱)]، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ أنزل سبي بني قريظة والنضير في مسجد المدينة"[(۲)]، "وربط ثمامة بن أثال في المسجد"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے بنو قریظہ ونضیر کے قیدیوں کو مدینہ کی مسجد میں ٹھہرایا، اور ثمامہ بن اثال کو مسجد میں باندھا تھا)۔

مالکیہ کے نزدیک کافر کو مسجد میں داخل ہونے سے روکا جائے گا، اگرچہ کوئی مسلمان اس کو داخل ہونے کی اجازت دے دے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کے داخل ہونے کی کوئی مجبوری نہ ہو، مثلاً کافر کے علاوہ کوئی بڑھئی یا معمار وغیرہ نہ ملے اور مسجد میں اس کی ضرورت ہو، یا کوئی مسلمان مل رہا ہو، لیکن کافر زیادہ ماہر کاریگر ہو اور اگر کافر ہی جیسا مسلمان ماہر کاری گر مل رہا ہو، لیکن مسلمان کی اجرت کافر سے زیادہ ہو اور یہ زیادتی معمولی ہو تو اس کو مجبوری نہیں مانا جائے گا، ورنہ یہ بظاہر مجبوری ہوگی۔

اگر کافر مسجد میں کام کے لئے داخل ہو تو مندوب ہے کہ کام کی سمت سے داخل ہو[(۴)]۔

یہ مالکیہ کا مذہب ہے اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس میں ایک دوسری روایت یہ ہے: کفار کے لئے

(۱) المہذب ۲/۲۵۹، المغنی ۸/۵۳۲۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ أنزل سبي بني قريظة في مسجد المدينة" کو شیرازی نے المہذب (۲/۲۵۹) میں نقل کیا ہے، لیکن حدیث کی کسی کتاب میں اس کی روایت ہمیں نہیں ملی۔

(۳) حدیث: "ربط ثمامة بن أثال في المسجد" کی تخریج فقرہ نمبر/۱۵ میں گذر چکی۔

(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۹۔

کسی حال میں مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک مسجد میں کافر کا داخل ہونا جائز ہے، خواہ مسجد حرام ہو یا دوسری مساجد، اس لئے کہ روایت ہے: "**أن النبي ﷺ أنزل وفد ثقيف في مسجده وهم كفار**"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے وفد ثقیف کو اپنی مسجد میں ٹھہرایا، حالانکہ وہ کافر تھے)، نیز اس لئے کہ گندگی ان کے اعتقاد میں ہے، لہذا وہ مسجد کے گندہ ہونے کا سبب نہ ہوگی، اور فرمان باری: "**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا**" (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس بھی نہ آنے پائیں)، تسلط اور سربلندی کے ساتھ آنے پر محمول ہے یا برہنہ طواف کرنے پر، جیسا کہ دور جاہلیت میں ان کی عادت تھی، لہذا خود داخل ہونا ممنوع نہیں ہوگا(۲)۔

قریب المرگ کافر کو تلقین کرنا:

۱۸- اسنوی نے کہا: اگر وہ (یعنی قریب المرگ) کافر ہو تو اس کو شہادتین کی تلقین کی جائے گی اور اس کو ان کا حکم دیا جائے گا(۳)، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے: "**كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ، فمرض، فأتاه النبي ﷺ يعوده، فقعد عند رأسه فقال له: "أسلم" فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له: أطع أبا القاسم ﷺ فأسلم، فخرج النبي ﷺ وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه من النار**"(۴) (ایک یہودی لڑکا حضور ﷺ کی خدمت کرتا تھا، وہ بیمار ہوا، حضور ﷺ اس کے پاس اس کی عیادت کے لئے آئے، آپ ﷺ اس کے سرہانے بیٹھ گئے، اور اس سے کہا: مسلمان ہو جاؤ، اس نے اپنے باپ کی طرف نگاہ اٹھائی جو پاس میں موجود تھا، تو اس کے باپ نے اس سے کہا: ابو القاسم ﷺ کی بات مان لو، پھر وہ مسلمان ہو گیا، اور رسول اللہ ﷺ وہاں سے یہ کہتے ہوئے باہر تشریف لائے: اللہ کا شکر ہے، جس نے اسے آگ سے بچالیا)۔

قریب المرگ کافر کے اسلام لانے کی اگر امید ہو تو اسے شہادت کی تلقین کرنا واجب ہوگا اور اگر اسلام لانے کی امید نہ ہو تو مندوب ہوگا۔

جمل نے کہا: اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس کے اسلام لانے کی توقع ہو تو اسے تلقین کی جائے گی، گو کہ وہ غرغرہ کی حالت میں پہنچ چکا ہو، اس میں کوئی بعد نہیں، کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ اس کی عقل حاضر ہو، اگر چہ ہمارے لئے اس کے برعکس ظاہر ہو رہا ہو اور اگر چہ ہم اس پر اس حالت میں مسلمانوں کے احکام مرتب نہیں کریں گے(۱)۔

مسلمان پر کافر کی ولایت اور کافر پر مسلمان کی ولایت:

۱۹- مسلمان کے تعلق سے کافر، اہل ولایت نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَلَن يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا**"(۲) (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)، اور کافر کے تعلق سے مسلمان کے لئے کوئی ولایت نہیں، البتہ سبب عام کے ذریعہ ہے مثلاً سلطان یا اس کے نائب کی

(۱) حدیث: "انزال وفد ثقيف في مسجده ﷺ" کا ذکر ابن اسحاق نے اپنی "سیرت" میں کیا ہے، جیسا کہ "السیرۃ النبویہ لابن ہشام (۴/ ۱۸۴) میں ہے۔

(۲) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸، ۵/ ۲۴۸۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۳۶۔

(۴) حدیث: "كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ......" کی =

= روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۱۹) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۳۶۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

ولایت، یہ فی الجملہ ہے [۱]۔

اس کی مثالیں:

الف- کافر کے لئے اپنی مسلمان بیٹی کی شادی کرانا جائز نہیں، اور نہ مسلمان کے لئے اپنی کافر بیٹی کی شادی کرانا جائز ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں موالات منقطع ہے [۲]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُم أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ'' [۳] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں)، نیز فرمان باری ہے: ''وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُم أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ'' [۴] (اور جو لوگ کافر ہیں وہ باہم ایک دوسرے کے وارث ہیں)۔

ب- قضاء، ولایات عامہ میں سے ہے اور قاضی کا مسلمان ہونا شرط ہے، کافر کو قاضی مقرر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلَن يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا'' (اور کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)، خواہ کافر کی مسلمانوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے ہو یا اس کے اپنے دین والوں میں۔

امام ابوحنیفہ نے ہم مذہب والوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے کافر کی تقرری کو جائز قرار دیا ہے [۵]۔

تفصیل اصطلاح ''قضاء''، فقرہ/ ۲۲ میں دیکھیں۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۲، المہذب ۲/ ۳۷، المغنی ۶/ ۴۷۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۲، المہذب ۲/ ۳۷، المغنی ۶/ ۴۷۲، الدسوقی ۲/ ۲۲۱، الخرشی ۳/ ۱۸۱، ۱۸۲۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۷۱۔

(۴) سورۂ انفال/ ۷۳۔

(۵) بدائع الصنائع ۷/ ۳، الدسوقی ۴/ ۱۲۹، المہذب ۲/ ۲۹۱، کشاف القناع ۶/ ۲۹۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۶۵۔

کفار کے نکاح:

۲۰- کفار کے نکاح صحیح ہیں اور اگر وہ مسلمان ہو جائیں یا ہمارے پاس مقدمہ پیش کریں تو ان پر ان کو برقرار رکھا جائے گا، بشرطیکہ اس عورت سے فی الحال ابتداءً نکاح جائز ہو اور ان کے عقد کے طریقہ وکیفیت کو نہیں دیکھا جائے گا، اور نہ مسلمانوں کے نکاح کے شرائط یعنی ولی، گواہ، صیغہ ایجاب وقبول وغیرہ امور کا ہونا اس کے لئے معتبر ہوگا۔

ابن عبد البر نے کہا کہ اس پر علماء کا اجماع ہے کہ اگر میاں بیوی ایک ساتھ فی الحال مسلمان ہوں تو دونوں اپنے نکاح پر قائم رہ سکتے ہیں، بشرطیکہ دونوں میں نسب یا رضاعت کا تعلق نہ ہو، عہد رسالت میں بہت سے لوگ مسلمان ہوئے اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو ان کے نکاح پر برقرار رکھا اور آپ ﷺ نے ان سے نکاح کے شرائط یا کیفیت کے بارے میں دریافت نہیں فرمایا، یہ امر تواتراً اور بدیہی طور پر معلوم ہے، لہذا یقینی ہوگا، البتہ فی الحال قابل غور ہوگا کہ اگر وہ عورت اس نوعیت کی ہے جس سے ابتداءً نکاح اس مرد کے لئے جائز ہو تو اس کو برقرار رکھا جائے گا اور اگر ایسی عورت ہو جس سے ابتداءً نکاح جائز نہ ہو، مثلاً نسب یا سبب کی وجہ سے حرام عورتوں میں سے کوئی ہو یا عدت والی یا مرتدہ یا بت پرست یا مجوسی یا تین طلاق والی ہو تو اس کو برقرار نہیں رکھا جائے گا [۱]۔

اگر آزاد مسلمان ہو اور اس کے نکاح میں چار سے زائد عورتیں ہوں اور سب اس کے ساتھ مسلمان ہو جائیں تو لازم ہے کہ ان میں چار عورتوں کا انتخاب کرے اور اس سے زائد کو جدا کردے، اس لئے کہ حضرت غیلان نو بیویوں کے ساتھ مسلمان ہوئے تو رسول اللہ

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۰، الدسوقی ۲/ ۲۶۷، ۲۶۹، المہذب ۲/ ۵۳، المغنی ۶/ ۶۱۳۔

علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ ان میں سے چار کا انتخاب کرلیں [1]۔

اس مسئلہ میں اور اس صورت میں جبکہ زوجین میں سے ایک مسلمان ہوجائے، دوسرا مسلمان نہ ہو، یا ایک مسلمان ہوجائے پھر دوسرا عدت کے اندر یا اس کے بعد مسلمان ہو، فقہاء کے یہاں تفصیل ہے۔، اس کی تفصیل اصطلاح ''نکاح''، ''إسلام'' فقرہ/ ۵ میں دیکھیں۔

مسلمان مرد کا کافر عورت سے یا کافر مرد کا مسلمان عورت سے نکاح کرنا:

۲۱- غیر کتابیہ کافرہ سے شادی کرنا مسلمان پر حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ'' [2] (اور نکاح مشرک عورتوں کے ساتھ نہ کرو جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں)، یہ متفق علیہ ہے [3]۔

ابن قدامہ نے کہا: ان کی عورتوں اور ذبیحہ کے حرام ہونے کے بارے میں اہل علم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مشرک عورتوں سے نکاح کی حرام ہونے کی علت (بقول کاسانی) یہ ہے کہ دینی عداوت کے قائم رہتے ہوئے کافر عورت سے شادی اور میل جول سے وہ سکون ومحبت حاصل نہ ہوگی جو نکاح کے مقاصد کی بنیاد ہے [4]۔

۲۲- مسلمان کے لئے اہل کتاب یعنی یہود ونصاری کی آزاد عورتوں

(۱) المہذب ۲/ ۵۳، المغنی ۶/ ۶۲۰، البدائع ۲/ ۳۱۴، الدسوقی ۲/ ۲۷۱، ۲۷۲۔ حدیث: ''أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم لغیلان......'' کی روایت بیہقی (۷/ ۱۸۳) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۶۹) میں کہا: اس کے اسناد کے رجال ثقہ ہیں۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۱۔
(۳) البدائع ۲/ ۲۷۰، الدسوقی ۲/ ۲۶۷، المہذب ۲/ ۴۵، المغنی ۶/ ۵۹۲۔
(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۰۔

سے شادی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتٰبَ مِن قَبْلِكُمْ'' [1] (اور ان کی پارسائیں جن کو تم سے قبل کتاب مل چکی ہے)، نیز اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم نے ذمی عورتوں سے شادی کی، حضرت عثمانؓ نے نائلہ بنت قرافصہ کلبیہ سے شادی کی، حالانکہ وہ نصرانی تھیں جو ان کے پاس مسلمان ہوئیں، حضرت حذیفہ نے اہل مدائن کی ایک یہودی عورت سے شادی کی [2]۔

کتابی عورت سے نکاح اس کے مسلمان ہونے کی امید کی وجہ سے جائز ہے، اس لئے کہ فی الجملہ انبیاء ورسولوں کی کتابوں پر اس کا ایمان ہے [3]۔

کتابی عورت سے نکاح کے جواز کے حکم کے باوجود اس سے نکاح کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ مرد اس کی طرف مائل ہوجائے اور وہ اس کو دین سے پھیر دے، یا شوہر عورت کے دین والوں سے دوستی کرے، اگر عورت حربی ہوتو کراہت زیادہ سخت ہوگی، اس لئے کہ یہاں بھی دین سے پھرنے کا اندیشہ ہے، نیز اس لئے کہ وہ حربیوں کی جمعیت بڑھائے گا، نیز اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ حربی بیوی سے پیدا شدہ اس کی اولاد قید کرلی جائے اور انہیں غلام بنا لیا جائے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے اہل کتاب کی عورتوں سے شادی کرنے والوں سے فرمایا: ان کو طلاق دے دو، حضرت حذیفہؓ کو چھوڑ کر سب نے طلاق دے دی، حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: طلاق دے دو، تو انہوں نے کہا: کیا آپ گواہی دیتے ہیں کہ وہ حرام ہے؟

(۱) سورۂ مائدہ/ ۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۰، الدسوقی ۲/ ۲۶۷، المہذب ۲/ ۴۵، المغنی ۶/ ۵۸۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۰۔

حضرت عمر نے فرمایا: یہ خمرہ[۱] شراب ہے، اسے طلاق دے دو، حذیفہ نے کہا: آپ گواہی دیتے ہیں کہ وہ حرام ہے؟ حضرت عمر نے کہا: یہ شراب ہے، حذیفہ نے کہا: مجھے معلوم ہے کہ یہ شراب ہے، لیکن میرے لئے حلال ہے، پھر بعد میں انہوں نے اس کو طلاق دے دی، تو ان سے عرض کیا گیا: جب حضرت عمر نے آپ کو حکم دیا تھا، اس وقت آپ نے اس کو طلاق کیوں نہ دے دی؟ کہنے لگے: مجھے پسند نہ آیا کہ لوگ مجھے ایسا کام کرتے دیکھیں، جو میری شان کے مناسب نہ ہو[۲]۔

امام مالک نے بھی اس کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ اس کی غذا شراب اور سور ہے اور مسلمان کے بچہ کو وہ دونوں چیزیں کھلائے گی، شوہر اس کا بوسہ لے گا، ساتھ لیٹے گا اور وہ اس عورت کو اس غذا سے روک نہیں سکتا، اگر چہ اس کی بو سے اس کو ضرر لاحق ہو اور نہ کنیسہ جانے سے روک سکتا ہے اور حالت حمل میں وہ مر بھی سکتی ہے اور کفار کے مقبرہ میں دفن کی جائے گی جو جہنم کا ایک گڈھا ہے[۳]۔

۲۳ - کافر کے لئے مسلمان عورت سے شادی کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا"[۴] (اور اپنی عورتوں کو (بھی) مشرکوں کے نکاح میں نہ دو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں)، نیز اس لئے کہ مومن عورت کا نکاح کافر سے کرنے میں اس عورت کے کفر میں پڑنے کا اندیشہ ہے، کیونکہ شوہر اس کو اپنے دین کی طرف بلائے گا، مرد جن افعال کو پسند کرتے ہیں ان میں عورتیں عادتاً مردوں کی پیروی کرتی ہیں اور دین میں ان کی تقلید کرتی ہیں، آیت کے آخر میں اس کی طرف اس فرمان باری کے ذریعہ اشارہ ہے: "أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ"[۱] (وہ لوگ دوزخ کی طرف بلاتے ہیں)، اس لئے کہ وہ مؤمن عورتوں کو کفر کی طرف بلائیں گے، اور کفر کی طرف بلانا آگ کی طرف بلانا ہے، کیونکہ کفر آگ کا سبب ہے، لہذا کافر مرد کا مسلمان عورت سے نکاح کرنا حرام کی طرف بلانے والا سبب ہوگا، اس لئے حرام ہوگا، نص میں اگر چہ مشرکین کا ذکر ہے لیکن علت یعنی آگ کی طرف بلانا تمام کفار کو عام ہے، لہذا علت کے عموم کی وجہ سے حکم بھی عام ہوگا[۲]۔

۲۴ - مجوسی عورت سے اس اعتبار سے کہ وہ اہل کتاب کے مشابہ ہے، مسلمان مرد کے نکاح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اسی طرح سامری اور صابئ عورت سے نکاح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اگر کافر عورت کے والدین میں سے ایک کتابی اور دوسرا بت پرست ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر کسی کتابی عورت سے شادی کرے پھر وہ کسی اور دین میں چلی جائے خواہ اہل کتاب کا دین ہو یا غیر اہل کتاب کا، اس کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "نکاح" میں ہے۔

کافر کی وصیت اور کافر کے لئے وصیت:

۲۵ - بالاتفاق وصیت کرنے والے کا مسلمان ہونا، وصیت کی صحت کے لئے شرط نہیں، لہذا کافر کی طرف سے مسلمان اور کافر کے لئے مال کی وصیت کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ کفر تملیک کی اہلیت کے منافی نہیں، نیز اس لئے کہ کافر کی بیع اور اس کا ہبہ صحیح ہے، تو اسی طرح اس

(۱) بعض نسخوں میں ہے: "جمرة" یعنی انگارہ۔
(۲) المہذب ۲/۴۵، المغنی ۶/۵۹۰، الدسوقی ۲/۲۶۷۔
(۳) الدسوقی ۲/۲۶۷۔
(۴) سورۂ بقرہ/۲۲۱۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۱۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/۲۷۱، ۲۷۲۔

کی وصیت بھی صحیح ہوگی۔

جس طرح کافر کی طرف سے وصیت جائز ہے، تو اسی طرح کافر کے لئے مسلمان یا کافر کی طرف سے فی الجملہ وصیت جائز ہوگی، یہ شریح، شعبی، ثوری اور اسحاق سے بھی مروی ہے۔

تفصیل اصطلاح ''وصیۃ'' میں ہے۔

کافر کا اجرت پر دینا اور اجرت پر لینا:

۲۶- کاسانی نے کہا: اجارہ میں عقد کرنے والے کا مسلمان ہونا سرے سے شرط نہیں، لہذا مسلمان، ذمی، حربی اور مستأمن کی طرف سے اجارہ (اجرت پر دینا) اور استئجار (اجرت پر لینا) جائز ہوگا، کیونکہ یہ عقود معاوضات میں سے ہے، لہذا اس کے مالک کافر و مسلمان دونوں ہوں گے، جیسے خرید وفروخت [1]۔

اس کی تفصیل ''اجارۃ'' فقرہ/ ۹۸ میں ہے۔

۲۷- ذمی کا مسلمان کو اجرت پر رکھنا اگر وہ ذمہ میں کسی معین عمل کے لئے ہو مثلاً کپڑے کی سلائی یا دھلائی تو جائز ہوگا، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ: ''**أن عليا رضي الله عنه أجر نفسه من يهودي يسقي له كل دلو بتمرة وأخبر النبي ﷺ بذلک فلم ينكره**''[2] (حضرت علیؓ نے خود کو ایک یہودی کے پاس اجرت پر رکھا کہ ہر ڈول پانی نکالنے کے عوض ایک کھجور ملے گی، اور اس کی اطلاع رسول اللہ ﷺ کو دی تو آپ نے نکیر نہیں فرمائی)۔

اثرم کی روایت کے مطابق امام احمد نے صراحت کی ہے کہ کافر کی خدمت کے لئے مسلمان کو اجرت پر رکھنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اس عقد کے ضمن میں مسلمان کو کافر کے پاس محبوس کرنا، کافر کا مسلمان کو ذلیل کرنا اور اس سے خدمت لینا ثابت ہوتا ہے [1]۔

اس کی تفصیل ''إجارۃ'' فقرہ/ ۱۰۴ میں ہے۔

مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت:

۲۸- مالکیہ وحنابلہ نے مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ کافر اپنے مسلمان شریک کی موجودگی کے بغیر تصرف نہ کرے، اس لئے کہ اسی وقت کافر اپنے تصرفات میں شرعی ممنوعات کے ارتکاب سے محفوظ ہوگا۔

شافعیہ اور حنفیہ میں امام ابویوسف کا بھی مذہب ہے کہ جائز ہے، لیکن کراہت کے ساتھ، اس لئے کہ کافر کو اسلام میں جائز تصرفات کی صورتوں کا علم نہیں ہوگا، امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت ناجائز ہے، اس لئے کہ کافر شراب وسور کی خرید و فروخت کرسکتا ہے، مسلمان ایسا نہیں کرسکتا۔

تفصیل ''شرکۃ'' فقرہ/ ۱۴ میں ہے۔

جہاد میں کافر سے تعاون لینا:

۲۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ جہاد میں بلاضرورت کافر سے تعاون لینا ناجائز ہے [2]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ''**خرج رسول الله ﷺ قبل بدر، فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال**

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۶۔

(۲) حدیث: ''أن عليا أجر نفسه من يهودي......'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۸) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۵۳) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔

(۱) المغنی ۵/ ۵۵۴۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۱۴، ۴۱۵، المہذب ۲/ ۲۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸۔

لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعك وأصيب معك فقال له رسول الله ﷺ: "أتؤمن بالله ورسوله؟" ، قال: لا، قال: "فارجع فلن أستعين بمشرك"، قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل فقال له كما قال له أول مرة، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة: قال: "فارجع فلن أستعين بمشرك" قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: "تؤمن بالله ورسوله" قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: "فانطلق"[1] (رسول اللہ ﷺ بدر کی طرف نکلے، جب ''حرۃ الوبرہ'' پہنچے تو ایک شخص ملا، جس کی بہادری اور اصالت کا شہرہ تھا، صحابہ کرام اس کو دیکھ کر خوش ہوئے، جب آپ ﷺ سے ملا تو اس نے کہا: میں اس لئے آیا ہوں کہ آپ کے ساتھ چلوں، اور جو ملے اس میں سے حصہ پاؤں، رسول اللہ ﷺ نے اس سے دریافت فرمایا: تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تم لوٹ جاؤ، میں کسی مشرک سے مدد ہرگز نہیں لوں گا، حضرت عائشہؓ نے کہا: پھر آپ آگے چلے، جب ہم ''شجرہ'' پہنچے، تو وہ شخص پھر آپ سے ملا، اور اس نے وہی بات کہی، جو پہلی بار کہی تھی، آپ ﷺ نے بھی وہی پہلی بات فرمائی کہ تم لوٹ جاؤ، میں کسی مشرک سے ہرگز مدد نہیں لوں گا، راوی نے کہا: پھر وہ لوٹ گیا، پھر آپ ﷺ سے ''بیداء'' میں ملا، آپ ﷺ نے اس سے پہلی بات فرمائی: تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہو؟ اس نے کہا ہاں، تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: ''پھر چلو'')۔

اگر مسلمانوں کو کافر سے تعاون لینے کی ضرورت ہو تو اس میں تفصیل ہے جس کو ''استعانۃ'' فقرہ/۵، ''أہل الکتاب'' فقرہ/۱۱، اور ''جہاد'' فقرہ/۲۶ میں دیکھا جائے۔

کافر کی طرف سے اور اس کے لئے وقف کرنا:

۳۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ مسلم و غیر مسلم پر کافر کا وقف کرنا جائز ہے، بشرطیکہ معصیت میں نہ ہو۔

اسی طرح مسلمان کا غیر معصیت میں ذمی پر وقف کرنا جائز ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''وقف'' میں ہے۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "خرج رسول الله ﷺ قبل بدر......" کی روایت مسلم (۲/۱۴۴۹، ۱۴۵۰) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۸، المہذب ۱/۴۴۸، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۹۳۔

کفّ

تعریف:

۱-کف لغت میں: انگلیوں کے ساتھ ہتھیلی کو کہتے ہیں، مؤنث ہے، بعض حضرات اس کو مذکر کہتے ہیں، اس کی جمع ''کفوف'' اور ''أکف'' ہے، جیسے ''فلس'' کی جمع ''فلوس'' اور ''أفلس'' ہے۔

اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ جسم سے تکلیف کو دور کرتی ہے۔

''تکفف الرجل الناس واستکفهم'' ہاتھ پھیلا کر مانگنا، اسی معنی میں فرمان نبوی ہے: ''إنک إن تذر ورثتک أغنیاء خیر من أن تذرهم عالة یتکففون الناس''[۱] (تم اپنے وارثوں کو مال دار چھوڑ جاؤ تو بہتر ہے اس سے کہ تم ان کو محتاج چھوڑ جاؤ، کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں)۔

ایک قول ہے: ''استکف الناس'' اس کے معنی کوئی چیز ہاتھ سے لینا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

إصبع: (انگلی)

۲-اصبع ایسا اسم ہے جو ایک ساتھ، جوڑوں، ناخن، پوروں، ناخن کے آس پاس کے گوشت اور براجم (انگلیوں کے جوڑ کی پشت) سب پر بولا جاتا ہے۔

محسوس چیز کے لئے استعارہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے: ''لک علی فلان إصبع'' تمہارا فلاں پر احسان ہے، جیسے کہا جاتا ہے: ''لک علیه ید'' تمہارا فلاں پر احسان ہے، اس کی جمع أصابع ہے۔

لفظ ''اصبع'' اسی طرح اس کے تمام اسماء مؤنث ہیں، جیسے خنصر اور بنصر، صغانی نے کہا: مذکر ومؤنث دونوں طرح سے ہے، البتہ تأنیث غالب ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱]۔

کف اور اصبع میں جزویت کا تعلق ہے، کیونکہ اصبع ہتھیلی کا ایک کنارہ ہے۔

کف سے متعلق احکام:

اول: وضو کے شروع میں دونوں ہتھیلیوں کو دھونا:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو کے شروع میں دونوں ہتھیلیوں کو گٹوں تک دھونا مشروع ہے، اس لئے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا عمل ہے، رسول اللہ ﷺ کے طریقۂ وضو کے بیان میں حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: ''دعا بإناء فأفرغ علی کفیه ثلاث مرار فغسلهما، ثم أدخل یمینه في الإناء''[۲]

(۱) حدیث: ''إنک إن تذر ورثتک......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۲۳) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۱) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المغرب فی ترتیب المعرب مادہ: ''کف''۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث عثمان: ''فی وصف وضوء النبي ﷺ'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۵۹) اور مسلم (۱/ ۲۰۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(آپ ﷺ نے برتن منگایا، اور دونوں ہتھیلیوں پر تین بار پانی گرایا، اوران کودھویا، پھر اپنا دایاں ہاتھ برتن میں ڈالا)۔

البتہ سوکر اٹھنے کے بعد دھونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، لیکن اس پر اتفاق ہے کہ سوکر نہ اٹھنے والے کے لئے ان دونوں کو دھونا وضو کی سنتوں میں سے ہے۔

چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ دونوں ہتھیلیوں کا دھونا وضو کی ایک سنت ہے، خواہ وضو کرنے والا نیند سے اٹھا ہو یا نہ اٹھا ہو، خواہ یہ نیند رات کی ہو یا دن کی، اس لئے کہ آیت وضو میں ہتھیلیوں کا دھونا، فرائض وواجبات میں مذکور نہیں، نیز اس لئے کہ حدیث سے استحباب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کی علت بتانے کا تقاضا یہی ہے، اور یہ فرمان نبوی ہے: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا فإنه لايدري أين باتت يده"[1] (جب تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہوتو اپنا ہاتھ تین بار دھونے سے قبل برتن میں نہ ڈالے، کیونکہ اس کو علم نہیں کہ اس کا ہاتھ رات میں کہاں رہا)، اس لحاظ سے کہ یقین پر شک کا طاری ہونا اس میں اثر انداز نہیں۔

امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ نیند سے اٹھنے کے بعد دونوں ہتھیلیوں کا دھونا واجب ہے، اس لئے کہ سابقہ حدیث میں اس کا حکم دیا گیا ہے، اور آپ ﷺ کا حکم کرنا، وجوب کا متقاضی ہے۔

یہی حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حسن بصری کا مذہب ہے۔

پھر واجب کہنے والوں کے درمیان اختلاف ہے کہ کس نیند سے اٹھنے کے بعد دھونا واجب ہے؟

ایک روایت میں امام احمد کی رائے یہ ہے کہ رات کی نیند سے اٹھنے کے بعد دھونا واجب ہے، دن کی نیند کے بعد دھونا واجب نہیں، اس لئے کہ حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: "فإنه لايدري أين باتت يده" (کیونکہ اس کا علم نہیں کہ اس کا ہاتھ رات میں کہاں رہا)، رات گذارنا رات ہی کے وقت ہوسکتا ہے، نیز اس لئے کہ رات کے سونے میں گہری نیند کا گمان ہے، اور اس صورت میں ہاتھ میں نجاست لگنے کا احتمال زیادہ ہے۔

حسن نے رات ودن کے سونے کو وجوب کے حکم میں یکساں قرار دیا ہے[1] اس لئے کہ فرمان نبوی عام ہے: "إذا استيقظ أحدكم من نومه......الخ" (جب تم میں سے کوئی اپنی نیند سے بیدار ہو......)۔

دوم: وضو میں دونوں ہاتھوں کے ساتھ دونوں ہتھیلیوں کا دھونا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے ساتھ دونوں ہتھیلیوں کا دھونا، وضو کا رکن ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ"[2] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)۔

نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے طریقۂ وضو کے بارے میں احادیث ہیں[3]، ایک حدیث ہے: "أنه ﷺ توضأ فغسل

(۱) حدیث: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فلايغمس يده في الإناء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۶۳) اور مسلم (۱/ ۲۳۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶، المجموع للنووی ۱/ ۳۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۹۷۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴، =

وجهه فأسبغ الوضوء، ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع في العضد، ثم يده اليسرى حتى أشرع في العضد......"[1] (رسول اللہ ﷺ نے وضوفرمایا، منہ دھویا، تو اس کو پورا دھویا، پھر اپنا داہنا ہاتھ دھویا، یہاں تک کہ بازو کا ایک حصہ دھویا، پھر بایاں ہاتھ دھویا، یہاں تک کہ بازو کا ایک حصہ دھویا)۔

تفصیل اصطلاح ''وضوء'' میں ہے۔

سوم: تیمّم میں دونوں ہتھیلیوں پر مسح کرنا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تیمّم کے وقت دونوں ہتھیلیوں پر مٹی سے مسح کرنا واجب ہے اور یہ تیمّم کا ایک رکن ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: **"وَإِنْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْجَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الغَائِطِ أَو لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدً طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ"**[2] (اور اگر تم بیمار یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آئے یا تم نے عورت سے صحبت کی ہو، پھر تم کو پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)، نیز اس باب میں احادیث موجود ہیں، مثلاً حضرت عمارؓ سے ایک حدیث ہے وہ کہتے ہیں: **"بعثني النبي ﷺ في حاجة، فأجنبت فلم أجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة، ثم أتيت النبي ﷺ فذكرت ذلک له فقال: إنما كان يكفيک أن تقول بيديک هكذا، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه"**[1] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے ایک ضرورت سے بھیجا، وہاں میں جنبی ہوگیا، اور پانی نہیں ملا، تو میں خاک میں اس طرح لوٹ پوٹ ہوا جیسے جانور لوٹ پوٹ ہوتا ہے، پھر رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا، اور آپ ﷺ سے بیان کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: تجھے اس طرح دونوں ہاتھوں سے کرلینا کافی تھا، پھر آپ ﷺ نے دونوں ہاتھ ایک بار زمین پر مارا، اور بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ پر پھیرا اور ہتھیلیوں کی پشت اور چہرہ کا مسح کیا)۔

البتہ دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ کلائی اور کہنی کے مسح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تیمّم''، فقرہ/ ۷، ۱۱ میں ہے۔

چہارم: کھانے سے پہلے اور اس کے بعد دونوں ہتھیلیوں کو دھونا:

٦- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ کھانے سے قبل اور کھانے کے بعد دونوں ہتھیلیوں کو دھونا مستحب ہے، اگرچہ باوضو ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: **"من أحب أن يكثر الله خير بيته فليتوضأ إذا حضر غذاؤه وإذا رفع"**[3] (جسے پسند ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کے گھر کی برکت کو بڑھائے تو جب کھانا آئے، اور جب کھانا اٹھایا جائے تو ہاتھ دھولے)۔

نیز فرمایا: **"من بات وفي يده ريح غمر فأصابه شيء فلا**

= المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۲۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ توضأ فغسل وجهه......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱٦) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ٦۔

(۱) حدیث عمار: "بعثني النبي ﷺ في حاجة فأجنبت......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۰) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۹۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۴۴۔

(۳) حدیث: "من أحب أن يكثر الله خير بيته......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۸۵) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۷۴) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

يلومن إلا نفسه"[۱] (جو اس طرح رات بسر کرے کہ اس کے ہاتھ میں چکنائی کی بو ہو، پھر اس کو کچھ ہو جائے تو اپنے سوا کسی کو برا بھلا نہ کہے)۔

علماء نے کہا: ان احادیث میں وضو سے مراد: دونوں ہاتھوں کا دھونا ہے، وضوء شرعی مراد نہیں ہے۔

مالکیہ میں سے صاوی نے کہا: کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا اگرچہ ہمارے نزدیک سنت نہیں، پھر بھی بدعت حسنہ ہے، ہاں کھانے کے بعد دھونا مندوب ہے۔

امام احمد سے ایک روایت ہے: کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد دھونا مکروہ ہے، قاضی نے اس کو اختیار کیا ہے، امام احمد سے ایک روایت ہے: کھانے سے پہلے دھونا مکروہ ہے[۲]۔

پنجم: قصاص میں ہتھیلی کاٹنا:

۷- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ ہتھیلی کاٹنے میں قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ جنایت میں شرائط قصاص مکمل طور پر موجود ہوں، اس لئے کہ مماثلت واجب ہے اور اس لئے کہ ظلم کے بغیر قصاص لینا اس میں ممکن ہے۔

اگر مظلوم کا ہاتھ گٹے کے جوڑ سے کاٹا جائے تو مظلوم کے لئے قصاص واجب ہوگا اور وہ ظالم کے ہاتھ کو گٹے کے جوڑ سے کاٹ سکتا ہے، اس لئے کہ ظلم کے اندیشہ کے بغیر اپنے حق کی وصولیابی اس کے لئے ممکن ہے۔

فقہاء نے کہا: مجرم کی انگلیاں کاٹنے کا اس کو حق نہیں، اس لئے کہ یہ محل جنایت نہیں، لہذا محل جنایت پر قدرت کے باوجود غیر محل سے قصاص لینا جائز نہ ہوگا اور جب تک مماثلت ممکن ہو اس سے عدول کرنا جائز نہیں ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: حتی کہ اگر ایک پور کاٹنے کا مطالبہ کرے تو بھی اس کو کاٹنے نہیں دیا جائے گا اور اگر وہ ایسا کرے اور انگلیاں کاٹ دے تو اس کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس نے واجب سے عدول کیا، لیکن اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ پورے کو تلف کر سکتا ہے تو کچھ کے تلف کرنے سے اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔

اصح یہ ہے کہ اس کے بعد وہ ہتھیلی کاٹ سکتا ہے[۱]۔

ششم: ہتھیلی کی دیت:

۸- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ صحیح سالم ہتھیلی کے جوڑ سے ہاتھ کاٹنے میں آدھی دیت واجب ہوگی، بشرطیکہ جنایت عمداً ہو اور قصاص معاف کر دیا گیا ہو یا خطاً یا شبہ عمد ہو، اس لئے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**وفي اليدين الدية**"[۲] (دونوں ہاتھوں میں دیت ہے)، نیز حضرت عمرو بن حزمؓ کے نام مکتوب نبوی میں ہے: "**وفي اليد خمسون من الإبل**"[۳] (ایک ہاتھ میں پچاس اونٹ ہیں)۔

ان دونوں حدیثوں میں مذکور ہاتھ سے مراد جس میں دیت واجب ہوتی ہے ہتھیلی ہے، اس لئے کہ مطلق لفظ "ید" کا معنی ہتھیلی

---

(۱) حدیث: "من بات وفي يده ريح غمر......" کی روایت ترمذی (۲۸۹/۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی فلاح ص ۷۴، بلغۃ السالک ۵۲۶/۲، ۵۲۷، مغنی المحتاج ۲۵۰/۳، المغنی لابن قدامہ ۱۴/۷، الآداب الشرعیہ ۲۳۱/۳۔

---

(۱) البدائع ۲۹۷/۷، ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۲۵۹/۲، مغنی المحتاج ۲۵/۴، ۲۹، المغنی لابن قدامہ ۷۰۸/۷۔

(۲) حدیث: "وفي اليدين الدية" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۳۷۱/۴) میں حضرت سعید بن المسیبؒ سے نقل کیا ہے، اور کہا: "غریب" ہے۔

(۳) حدیث: "وفي اليد خمسون من الإبل" کی روایت نسائی (۵۹/۸) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱۷/۴، ۱۸) میں علماء کی ایک جماعت سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" [1] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، کہ واجب گٹے سے دونوں ہاتھ کاٹنا ہے، نیز اس لئے کہ ان دونوں میں ظاہری جمال اور مکمل منفعت ہے، بدن میں کوئی اور عضو، ان کا ہم جنس نہیں، لہذا ان دونوں میں پوری دیت ہوگی، جیسے دونوں آنکھوں میں، نیز اس لئے کہ "ید" میں مقصود منفعت (یعنی پکڑنا، لینا، روکنا وغیرہ) ہتھیلی ہی سے پوری ہوتی ہے، اور زائد حصہ کف کے تابع ہے [2]۔

تفصیل اصطلاح "دیات"، فقرہ/ ۴۳ میں ہے۔

ہفتم: چور کی ہتھیلی کاٹنا:

۹- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ چوری کے شرائط مکمل پائے جانے پر چور کا ہاتھ، ہتھیلی کے جوڑ یعنی گٹے سے کاٹا جائے گا، اس لئے کہ روایت میں ہے: **"أن رسول الله ﷺ قطع يد سارق من المفصل"** [3] (رسول اللہ ﷺ نے چور کا ہاتھ جوڑ سے کاٹا)، نیز اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: جب کوئی چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ گٹے سے کاٹو، نیز حضرت عمرؓ وعلیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے ہاتھ کو جوڑ سے کاٹا۔

کاسانی نے کہا: روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے چور کا ہاتھ گٹے کے جوڑ سے کاٹا، لہذا آپ ﷺ کا عمل آیت شریفہ کی مراد کا بیان ہوگا، گویا اللہ تعالی نے صراحت کی اور فرمایا: ان کے ہاتھ گٹے کے جوڑ سے کاٹو، رسول اللہ ﷺ کے دور سے آج تک اسی پر امت کا عمل ہے [1]۔

بعض علماء سے منقول ہے کہ چور کا ہاتھ کہنی سے کاٹا جائے گا، بعض علماء نے کہا: انگلیوں کی جڑ سے کاٹا جائے گا۔

ایک قول ہے: مونڈھے سے کاٹا جائے گا، ان تمام حضرات کے دلائل چوری والی آیت کا ظاہر ہے، اور وہ فرمان باری ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، انھوں نے کہا کہ لفظ "ید" (ہاتھ) مونڈھے تک اس عضو پر بولا جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے اس فرمان باری: "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ" [2] (اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو) سے یہی مطلب سمجھا، اور مونڈھے تک مٹی سے مسح کیا، اور لغوی طور پر ان کو غلط نہیں قرار دیا گیا [3]۔

تفصیل اصطلاح "سرقۃ"، فقرہ/ ۶۵، ۶۶ میں ہے۔

ہشتم: ڈاکو کی ہتھیلی کاٹنا:

۱۰- عام فقہاء کا مذہب ہے کہ جس ڈاکو میں ہاتھ کاٹنے کی شرائط مکمل موجود ہوں اس کا ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹا جائے گا [4]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حد"، فقرہ/ ۳۳ میں ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۱۴، القوانین الفقہیہ ص ۳۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۶۵، المغنی ۸/ ۲۷۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ قطع يد سارق من المفصل" کی روایت بیہقی (۸/ ۲۷۱) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۷/ ۸۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۳) تفسیر القرطبی ۶/ ۱۷۱، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۵۱۰، البدائع ۷/ ۸۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۵۹۔

(۴) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۴۹۳، تفسیر القرطبی ۶/ ۱۴۷، البدائع ۷/ ۹۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۸۶۔

کَفُّ النَّفس

تعریف:

۱- کف کے لغوی معانی میں: ترک کرنا اور منع کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "كف عن الشيء كفا" (باب نصر سے) ترک کرنا، كففته كفا: منع کرنا، روکنا[۱]۔

اصطلاح میں علماء اصول نے اس کی تعریف یہ کی ہے: منہی عنہ (ممنوعہ چیز) سے باز آنا۔ "التقریر والتحبیر" میں ہے: انہی میں جس کام کا حکم دیا گیا ہے وہ ممنوع چیز سے اپنے کو روکنا ہے یعنی منہی عنہ سے باز رہنا ہے، مثلاً فرمان باری: "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى"[۲] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ)، نہی ہے، جس کا تقاضا ہے کہ اگر اس کے نفس میں زنا کی خواہش پیدا ہو تو مکلّف منہی عنہ یعنی زنا سے باز رہے[۳]۔

لہذا منہی عنہ سے باز رہنا اس کی طرف نفس کی متوجہ کے بغیر حاصل نہیں ہوگا[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

ترک:

۲- ترک کے معانی: چھوڑنا، ساقط کرنا، اور نہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "تركت الشيء" چھوڑنا، "ترك حقه" ساقط کرنا، "ترك ركعة من الصلاة" ادا نہ کرنا[۱]۔

ترک کا استعمال کبھی تو مامور بہ یعنی واجب یا سنت میں ہوتا ہے، اور کبھی منہی عنہ یعنی حرام یا مکروہ میں ہوتا ہے، اسی طرح حقوق وغیرہ میں بھی ہوتا ہے۔

اس بنا پر ترک، کف نفس سے عام ہے، جس کا استعمال منہی عنہ کے علاوہ میں نہیں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- علماء اصول نے حکم کی تعریف میں کہا: یہ اللہ تعالی کا خطاب ہے، جو مکلفین کے افعال سے، اقتضاء یا تخییر یا وضع کے طور پر متعلق ہو اور انہوں نے کہا: اگر خطاب چھوڑنے کے علاوہ کرنے کے لئے لازمی طور پر ہو، تو ایجاب ہے...... یا ترجیح کے طور پر ہو تو ندب ہے اور اگر چھوڑنے کے لئے لازمی طور پر ہو تو حرام ہے، یا لازمی طور پر نہ ہو تو مکروہ ہے[۲]۔

انھوں نے صراحت کی ہے کہ مکلّف کے کسبی فعل کے علاوہ کسی کام کا مکلّف نہیں بنایا جاتا ہے، خواہ وہ امر ہو یا نہیں اور نہی میں جس کام کو مکلّف بنایا جاتا ہے وہ ممنوع سے اپنے آپ کو روکنا ہے اور کسی چیز سے رکنے سے ہی لازم آتا ہے کہ اس شخص میں اس کے کرنے کا داعیہ پہلے سے پیدا ہو، لہذا داعیہ سے پہلے مکلّف بنانا نہیں ہوگا، لہذا جب شارع کہے کہ زنا نہ کرو اور غرض یہ ہے کہ اس کا مطلب اپنے نفس کو زنا سے روکو، تو لازم آئے گا کہ نفس کے اندر زنا کی طلب سے قبل مکلّف بنانے کا تعلق نہ ہو، اس لئے کہ جب نفس میں زنا کی طلب

(۱) المصباح المنیر مادہ: "کفف" نیز دیکھئے: لسان العرب فی مادہ: "کفف"۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۳۲۔

(۳) التقریر والتحبیر ۲/ ۸۱، نیز دیکھئے: حاشیۃ الشربینی علی ہامش شرح جمع الجوامع ۱/ ۲۱۴۔

(۴) جمع الجوامع ۱/ ۲۹۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۸۰۔

کا خیال نہ گذرے تو نفس کو اس سے روکنے کا تصور کیسے ہوگا؟ اور اگر نفس میں عدم طلب کی حالت میں مکلّف سے نفس کو روکنے کا مطالبہ ہو تو یہ محال امر کا مطالبہ ہوگا۔

لہذا فرمان باری: "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى"[۱] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ)، وغیرہ مکلّف بنانے کو معلق کرنا ہے یعنی جب تیرے نفس میں اس کی طلب پیدا ہو تو اس کو روکو[۲]۔

اسی بنا پر اکثر علماء اصول نے قادر، کی تفسیر جس کو مکلّف بنایا جاتا ہے یہ کی ہے کہ یہ ایسا شخص ہے کہ اگر چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے، یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ اگر چاہے تو کرے اور چاہے تو چھوڑ دے، اس صورت میں مقدور کے تحت عدم فعل داخل ہوگا، اگر وہ عدم مشیئت پر مرتب ہو اور وہ فعل ایسا ہو جس کا مشیئت پر مرتب ہونا صحیح ہو، لہذا معدوم چیزیں جو ایسی نہیں ہیں، نکل جائیں گی، لہذا نہی میں جس چیز کا مکلّف بنایا گیا ہے وہ محض عدم فعل نہیں ہے، جیسا کہ اکثر معتزلہ کا مذہب ہے[۳]۔

اس بنا پر کف نفس ایسا فعل ہے جس سے مکلّف بنانا وابستہ ہے، جیسا کہ مامور بہ میں عمل سے وابستہ ہونا ہے، رہا عدم فعل تو پہلے سے متحقق و موجود ہے اور برقرار ہے، لہذا مکلّف بنائے جانے کا تعلق سرے سے اس سے نہیں ہوگا، جیسا کہ علامہ بنانی کے حاشیہ پر شیخ عبد الرحمٰن شربینی کی تحقیق ہے[۴]۔

ابن امیر الحاج نے سبکی سے نقل کیا ہے کہ ان کو دو دلیلوں کی واقفیت ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کف، فعل ہے[۵]، اول فرمان باری ہے: "وَقَالَ الرَّسُولُ يَارَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا"[۱] (اور رسول کہیں گے کہ اے میرے پروردگار میری (اس) قوم نے اس قرآن کو بالکل نظر انداز کر رکھا تھا)، کیونکہ اتخاذ باب افتعال ہے، اور مہجور متروک ہے۔

دوم: حضرت ابو جحیفہ سوائیؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أي الأعمال أحب إلى الله؟" فسكتوا فلم يجبه أحد، قال: "هو حفظ اللسان"[۲] (کون سا عمل اللہ کو سب سے زیادہ محبوب ہے؟ لوگ خاموش رہے، کسی نے جواب نہیں دیا، آپ ﷺ نے فرمایا: زبان کی حفاظت)۔

اس موضوع کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

کف نفس پر ثواب کا مرتب ہونا:

۴- گذر چکا ہے کہ کف نفس ایسا فعل ہے جس سے مکلّف بنایا جانا وابستہ ہے، علماء اصول کے یہاں یہ طے ہے کہ تکلیف کو بجالانے والا مطیع ہے، طاعت نیکی ہے اور نیکی ثواب کو مستلزم ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا"[۳] (جو کوئی نیکی لے کر آئے گا اس کو اس کے مثل دس (نیکیاں) ملیں گی)، نیز فرمان باری: "لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنٰى"[۴] (انجام کار یہ ہے کہ وہ برائی

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۲۔
(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۸۱۔
(۳) سابقہ مراجع، جمع الجوامع ۱/ ۶۹، ۲۱۳، ۲۱۴۔
(۴) حاشیۃ البنانی مع جمع الجوامع ۱/ ۲۱۳۔
(۵) التقریر والتحبیر ۲/ ۸۲۔

(۱) سورۂ فرقان/ ۳۰۔
(۲) حدیث ابی جحیفہ السوائیؓ: "أي الأعمال أحب إلى الله......" کی روایت بیہقی نے شعب الإیمان (۴/ ۲۴۵) میں کی ہے، اور منذری نے ترغیب ((۳/ ۵۰۶) میں نقل کر کے کہا: اس کی اسناد میں ایسا شخص ہے جس کا حال سر دست میرے ذہن میں نہیں ہے۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۶۰۔
(۴) سورۂ نجم/ ۳۱۔

کرنے والوں کو ان کے عمل کی پاداش میں بدلہ دے گا اور نیک کام کرنے والوں کو نیک بدلہ دے گا)۔

اس بنا پر سابقہ مفہوم کے لحاظ سے منہی عنہ سے باز رہنا ثواب کا سبب ہے، جیسا کہ کف کے فعل ہونے پر متکلمین کے دلائل کے ذیل میں آمدی کی تحقیق ہے [۱]، لیکن ان میں سے بعض ثواب کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ کف حکم کی بجا آوری کے قصد سے ہو۔

شربینی نے "حاشیۃ البنانی" پر اپنی تقریرات میں کہا:

نہی کا مکلّف بنانے میں تین امور ہیں:

اول: مکلّف بہ اور یہ مطلق ترک ہے، یہ فعل کی بجا آوری کے قصد پر موقوف نہیں، بلکہ اس کا مدار فعل پر نفس کے متوجہ ہونے، پھر نفس کو اس فعل سے روکنے پر ہے۔

دوم: مکلّف بہ جس پر ثواب ملتا ہے اور وہ بجا آوری کی خاطر ترک کرنا ہے۔

سوم: منہی عنہ کا عدم اور یہی مقصود ہے، لیکن اس کا مکلّف نہیں بنایا گیا ہے، اس لئے کہ مکلّف اس پر قادر نہیں اور یہی تحقیق ہے [۲]۔

اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

کُفَّار

دیکھئے: "کفر"۔

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی ۱/ ۱۴۷، ۱۴۸۔

(۲) تقریرات الشربینی بہامش حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۱/ ۲۹۔

کَفَّارۃ

تعریف:

۱- کفارہ لغت میں کفر سے ماخوذ ہے، اس کا معنی: چھپانا ہے، اس لئے کہ یہ گناہ کو چھپا دیتا ہے اور ڈھانک دیتا ہے، لہذا وہ: "**كَفَّرَ الله عنه الذنب**" سے اسم ہے، یعنی اس کو محو کر دیا، اس لئے کہ وہ چھپا دیتا ہے، اور گویا اس نے اس پر کفارہ کا پردہ ڈال دیا۔

"التہذیب" میں ہے: کفارات کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ گناہوں کا کفارہ ہوتے ہیں یعنی ان کو چھپاتے ہیں، جیسے کفارۂ ایمان، کفارۂ ظہار اور قتل خطأ پر کفارہ، اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ان کو بیان فرمایا اور اپنے بندوں کو ان کا حکم دیا ہے۔

کفارہ: وہ صدقہ یا روزہ یا اس جیسی چیز ہے، جس سے کفارہ ادا کیا جائے۔

تکفیر یمین: قسم میں حانث ہونے کی وجہ سے جو چیز واجب ہو اس کو انجام دینا، معاصی میں تکفیر جیسے ثواب کو رائگاں کرنا [۱]۔

اصطلاح میں: نووی نے کہا: کفارہ، کَفر (کاف کے فتحہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے جس کے معنی: چھپانا ہے، اس لئے کہ کفارہ گناہ کو چھپاتا اور ختم کر دیتا ہے، یہی اس کی اصل ہے، پھر اس کا استعمال ان چیزوں میں ہوا جن میں خلاف ورزی یا بے حرمتی کی صورت میں پائی جائے، اگر چہ اس میں گناہ نہ ہو جیسے قتل خطأ وغیرہ [۲]۔

(۱) لسان العرب لابن منظور، مختار الصحاح للرازی، المصباح المنیر مادہ: "کفر"۔

(۲) المجموع ۶/ ۳۳۳، البحر الرائق ۴/ ۱۰۸، کشاف القناع ۶/ ۶۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استغفار:

۲-استغفار کا معنی لغت میں: مغفرت طلب کرنا ہے[1]۔

شرعاً: مغفرت اور اس کے ذریعہ گناہ سے درگذر کرنے اور اس پر مؤاخذہ نہ کرنے کا سوال کرنا ہے[2]۔

استغفار دوسرے معانی میں بھی آتا ہے، مثلاً اسلام کے معنی میں آتا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ"[3] (حالانکہ اللہ ایسا نہیں کرتا کہ انہیں عذاب دے اس حال میں کہ آپ ان میں موجود ہوں اور نہ اللہ ان پر عذاب لائے گا اس حال میں کہ وہ استغفار کررہے ہوں)۔

مجاہد وعکرمہ کہتے ہیں: یعنی وہ مسلمان ہوتے رہیں گے۔

اسی طرح دعا وتوبہ کے معنی میں آتا ہے، یہی قرطبی کہتے ہیں[4]۔

ربط یہ ہے کہ کفارہ واستغفار میں سے ہر ایک بمشیئت الٰہی گناہ کی مغفرت کا سبب ہوتا ہے۔

ب-توبہ:

۳-توبہ کا معنی لغت میں: لوٹنا، گناہ سے رجوع کرنا ہے۔

کہا جاتا ہے: "تاب عن ذنبه" گناہ سے لوٹ گیا، ہٹ گیا، "تاب الله عليه" توبہ کی توفیق دی[5]۔

(۱) القاموس المحیط۔

(۲) الفتوحات الربانیہ للکر یدی ۷/ ۲۶۷، المکتبۃ الإسلامیہ، البحر المحیط ۵/ ۲۰۱ طبع مطبعہ السعادت۔

(۳) سورۂ انفال/ ۳۳۔

(۴) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۳۹۹۔

(۵) القاموس المحیط۔

شرعاً: ندامت، گناہ سے ہٹنا اور دوبارہ قادر ہونے پر نہ کرنے کا پختہ عزم کرنا[1]۔

کفارہ اور توبہ میں ربط یہ ہے کہ یہ دونوں (بمشیئت الٰہی) گناہ کی مغفرت کا سبب ہیں۔

ج-عقوبت:

۴-عقوبت لغت میں: ''عقب'' سے ماخوذ ہے، دوڑنے کے بعد دوڑنا، اولاد کے بعد اولاد۔

عقبہ (عین کے پیش کے ساتھ): باری، بدل، رات اور دن، اس لئے کہ یہ دونوں آگے پیچھے آتے ہیں[2]۔

اصطلاح میں: ممنوعات کے ارتکاب اور اوامر کے ترک سے باز رکھنے کے لئے اللہ جل شانہ کی مقرر کردہ زواجر (تنبیہات)، تاکہ ناواقف لوگ سزا کی تکلیف کے ڈر سے باز آجائیں[3]۔

یہ زواجر یا تو متعین ہوتے ہیں، جن کو حد کہا جاتا ہے، یا متعین نہیں ہوتے ہیں جن کو تعزیر کہا جاتا ہے۔

کفارہ اور عقوبت کے درمیان ربط یہ ہے کہ کفارہ میں عبادت کا مفہوم ہے، عقوبت میں ایسا نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفارہ مشروع ہے اور یہ بعض گناہوں اور شرعی خلاف ورزیوں کی تلافی کے لئے واجب ہے۔

اس لئے کہ اس کی دلیل: کتاب وسنت اور اجماع ہے۔

کتاب اللہ: فرمان باری ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۱۸، المغنی ۹/ ۲۰۰۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب، مختار الصحاح۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۲۲۱ تصرف کے ساتھ۔

فِیۡ أَیۡمَانِکُمۡ وَلٰکِنۡ یُّؤَاخِذُکُمۡ بِمَا عَقَّدۡتُّم الۡأَیۡمَانَ فَکَفَّارَتُهٗ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسٰکِیۡنَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُوۡنَ أَهۡلِیۡکُمۡ أَوۡ کِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِیۡرُ رَقَبَةٍ فَمَنۡ لَّمۡ یَجِدۡ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ أَیَّامٍ ذٰلِکَ کَفَّارَةُ أَیۡمَانِکُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡ"[1] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے، جو تم اپنے گھروں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو لانا مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزہ ہیں یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو)، نیز فرمان باری ہے: "وَمَا کَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَنۡ یَّقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَئًا وَمَنۡ قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَئًا فَتَحۡرِیۡرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ وَّدِیَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰی أَهۡلِهٖ إِلَّا أَنۡ یَّصَّدَّقُوۡا فَإِنۡ کَانَ مِنۡ قَوۡمٍ عَدُوٍّ لَّکُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٌ فَتَحۡرِیۡرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ وَإِنۡ کَانَ مِنۡ قَوۡمٍ بَیۡنَکُمۡ وَبَیۡنَهُمۡ مِّیۡثَاقٌ فَدِیَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰی أَهۡلِهٖ وَتَحۡرِیۡرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ فَمَنۡ لَّمۡ یَجِدۡ فَصِیَامُ شَهۡرَیۡنِ مُتَتَابِعَیۡنِ تَوۡبَةً مِّنَ اللّٰهِ وَکَانَ اللّٰهُ عَلِیۡمًا حَکِیۡمًا"[2] (اور یہ کسی مؤمن کے شایان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کر دے بجز اس کے کہ غلطی سے ایسا ہو جائے اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کر دیں تو اگر وہ ایسی قوم میں ہو جو تمہاری دشمن ہے درآنحالیکہ (وہ بذات خود) مومن ہے تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (واجب ہے) اور اگر ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہے تو خون بہا

(۱) سورۂ مائدہ/۸۹۔

(۲) سورۂ نساء/۹۲۔

واجب ہے جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا اور ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (بھی) پھر جس کو یہ نہ میسر ہو اس پر دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا (واجب ہے) یہ توبہ اللہ کی طرف سے ہے اور اللہ بڑا علم والا ہے بڑا حکمت والا ہے)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَالَّذِیۡنَ یُظٰهِرُوۡنَ مِنۡ نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ یَعُوۡدُوۡنَ لِمَا قَالُوۡا فَتَحۡرِیۡرُ رَقَبَةٍ مِّنۡ قَبۡلِ أَنۡ یَّتَمَآسَّا ذٰلِکُمۡ تُوۡعَظُوۡنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعۡمَلُوۡنَ خَبِیۡرٌ، فَمَنۡ لَّمۡ یَجِدۡ فَصِیَامُ شَهۡرَیۡنِ مُتَتَابِعَیۡنِ مِنۡ قَبۡلِ أَنۡ یَّتَمَآسَّا فَمَنۡ لَّمۡ یَسۡتَطِعۡ فَإِطۡعَامُ سِتِّیۡنَ مِسۡکِیۡنًا"[1] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا)۔

سنت نبوی: حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا تسأل الإمارة فإنک إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي هو خير، وكفر عن يمينک**"[2] (تم امارت وسرداری کا مطالبہ نہ کرو، کیونکہ اگر تم کو یہ بغیر مانگے ملے گی تو تمہاری مدد کی جائے گی، اور اگر مانگنے پر ملے گی تو تم کو چھوڑ دیا جائے گا، اور جب تم کسی بات کی قسم کھا لو پھر اس کے خلاف کرنا بہتر

(۱) سورۂ مجادلہ/۳،۴۔

(۲) حدیث: "لاتسأل الإمارة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۶۰۸) نے کی ہے۔

سمجھوتو جو کام بہتر ہے وہ کرو اور اپنی قسم کا کفارہ دے دو)۔

اجماع: عہد رسالت سے آج تک مسلمانوں کا کفارہ کی مشروعیت پر اجماع رہا ہے[1]۔

کفارہ کا شرعی وصف (نوعیت):

۶- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کفارہ میں عقوبت اور عبادت دونوں کا معنی ہے، ابن نجیم نے کہا کہ مطلق کفارہ کی نوعیت وجوب کے لحاظ سے عقوبت (سزا) ہے، کیونکہ یہ ان افعال کی جزاء کے طور پر مشروع ہے جن میں حظر وممانعت ہے اور ادائیگی کے لحاظ سے عبادت ہے، کیونکہ اس کی ادائیگی روزہ، اعتاق (آزاد کرنے) اور صدقہ کی شکل میں ہوتی ہے، جو عبادت ہیں، کفارہ میں غالب عبادت کا معنی ہے، البتہ رمضان کا روزہ توڑنے کے کفارہ میں عقوبت کا پہلو غالب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ شبہات سے ساقط ہو جاتا ہے، جیسے حدود اور خطا کے ساتھ واجب نہیں ہوتا، اس کے برخلاف کفارۂ یمین، خطا کے ساتھ واجب ہوتا ہے، اسی طرح کفارۂ قتل خطا ہے، لیکن کفارہ ظہار کے بارے میں انہوں نے کہا ہے کہ اس میں عبادت کا پہلو غالب ہے[2]۔

شافعیہ میں شربینی خطیب نے کہا کہ کیا حرام سبب سے واجب ہونے والے کفارات، خلل واقع ہونے کی وجہ سے واجب ہونے والی تعزیر اور حدود کی طرح زواجر ہیں یا نہیں؟ دو قول ہیں: راجح قول ہے کہ نہیں ہیں، جیسا کہ ابن عبد السلام نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ عبادات ہیں اسی وجہ سے بلا نیت صحیح نہیں ہوتی ہیں[3]۔

مالکیہ میں سے شیخ محمد علی نے کہا: بعض کفارات کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا یہ زواجر ہیں، کیونکہ ان میں مال وغیرہ برداشت کرنے کی مشقتیں ہیں یا یہ جوابر (تلافی کرنے والے) ہیں، کیونکہ یہ عبادات ہیں جو بلا نیت صحیح نہیں ہوتی ہیں اور اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنا زجر نہیں ہے، حدود وتعزیرات اس کے برخلاف ہیں کہ وہ عبادات نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ ان لوگوں کا فعل نہیں ہے جن کو زجر کیا جاتا ہے[1]۔

کفارہ کے وجوب کے اسباب:

کفارہ کے وجوب کے چند اسباب ہیں۔

اول: یمین میں حانث ہونا:

۷- اس بارے میں فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کفارۂ یمین، قسم میں حانث ہوئے بغیر واجب نہیں ہوتا ہے۔

فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حانث ہونے کا سبب جس چیز کی قسم کھائی ہے اس کی خلاف ورزی کرنا ہے اور اس کی شکل یہ ہے کہ جس چیز کے نہ کرنے کی قسم کھائی تھی اس کو کر گزرے یا جس چیز کے کرنے کی قسم کھائی تھی اس کو ترک کر دے، اگر معلوم ہو کہ اس نے جس چیز کے کرنے کی قسم کھائی تھی اس کے انجام دینے میں اتنی تاخیر کر دی کہ اب اس کا انجام دینا ناممکن ہو گیا۔

مستقبل میں کسی امر کے اوپر کھائی گئی قسم میں حانث ہونے کے سبب کفارہ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ یہ امر نفی میں ہو یا اثبات میں۔

اسی طرح بلا اختلاف زمانہ ماضی یا حال میں یمین لغو میں کفارہ

---

(۱) المجموع شرح المہذب للنووی ۱۸/ ۱۱۵، المغنی والشرح الکبیر لابن قدامہ ۱۱/ ۲۵۰ طبع مطبعۃ المنار بمصر، طبع اول ۱۳۴۸ھ۔

(۲) البحر الرائق ۴/ ۱۰۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۹۔

(۳) حاشیہ تہذیب الفروق والقواعد السنیہ علی الفروق للقرافی ۱/ ۲۱۱۔

واجب نہیں ہوگا، خواہ یہ امر نفی میں ہو یا اثبات میں۔

البتہ یمین غموس میں کفارہ کے وجوب میں اختلاف ہے، یمین غموس: ماضی یا حال میں کسی امر کی جھوٹی قسم کھائی جائے اور قسم کھانے والا عمداً ایسا کرے (۱)۔

نیز زمانہ مستقبل میں یمین لغو میں کفارہ کے وجوب میں اختلاف ہے۔

نیز ایمان کے متعدد ہونے سے کفارات کے متعدد ہونے میں اور کفارہ کا حنث کو ختم کرنے میں اختلاف ہے۔

یمین غموس میں کفارہ:

۸ - یمین غموس میں وجوب کفارہ کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: یمین غموس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

یہی جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے (۲)، یہی سفیان ثوری، اہل عراق، ابوثور، ابوعبید، اسحاق، اصحاب حدیث، اوزاعی اور اہل شام سے ان کے موافقین کا قول ہے (۳)۔

---

(۱) المبسوط لشمس الدین السرخسی ۸/ ۱۴۷، البحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیم ۴/ ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، التاج والإکلیل لمختصر خلیل مطبوع بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۲۷۵ طبع دار الفکر، المدونۃ الکبری للإمام مالک ابن أنس ۳/ ۱۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۶/ ۲۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح الباری لابن حجر العسقلانی ۱۱/ ۶۱۷، ۶۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الریان، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ المصریہ، روضۃ الطالبین وعمدۃ المفتین للنووی ۱۱/ ۱۲ طبع المکتب الإسلامی بیروت، کشاف القناع للبہوتی ۶/ ۲۴۳۔

(۲) البحر الرائق ۴/ ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، بدائع الصنائع وترتیب الشرائع للکاسانی ۳/ ۳ طبع دار الکتب العلمیہ، بیروت، التاج والإکلیل لمختصر خلیل مطبوع بہامش مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۶۶، کشاف القناع ۶/ ۲۳۵۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۲۶۶، ۲۶۷، فتح الباری ۱۱/ ۵۶۶۔

قول دوم: یمین غموس میں کفارہ واجب ہوگا۔

یہ شافعیہ، حکم، عطاء اور معمر کا مذہب ہے (۱)۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے اختلاف کا سبب: کتاب اللہ کے عموم کا حدیث کے ساتھ تعارض ہے اور یہ اس لئے کہ فرمان باری: "وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّم الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ" (۲) (لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو (اوسط درجہ کا) کھانا ہے) کا تقاضا ہے کہ یمین غموس میں کفارہ واجب ہو، اس لئے کہ یہ یمین منعقدہ ہے۔

جبکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد: "من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة" (۳) (جو کسی مسلمان کا حق قسم کھا کر لے لے تو اللہ اس کے لئے جہنم کو واجب کردے گا اور اس پر جنت کو حرام کردے گا) کا تقاضا ہے کہ یمین غموس میں کفارہ نہ ہو (۴)۔

ہر فریق نے ایسے دلائل سے استدلال کیا ہے جن سے اس کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

جمہور نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا أُولٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَلَايُزَكِّيْهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ" (۵) (بے شک جو

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۳، فتح الباری ۱۱/ ۵۶۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۳) حدیث: "من اقتطع حق امرىء مسلم......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۲۲) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے۔

(۴) بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد لابن رشد ۱/ ۴۹۳ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۵) سورۂ آل عمران/ ۷۷۔

لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں یہ وہی لوگ ہیں جن کے لئے کوئی حصہ آخرت میں نہیں اور اللہ قیامت کے دن نہ ان سے بات کرے گا نہ ان کی طرف دیکھے گا نہ انہیں پاک کرے گا، اور ان کے لئے تو دردناک عذاب ہے)، اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یمین غموس کی جزا آخرت میں وعید بیان کی ہے، کفارہ کا ذکر نہیں کیا ہے، اگر اس میں کفارہ واجب ہوتا تو اس کو بدرجہ اولی بیان کیا جاتا اور اس لئے بھی کہ کفارہ اگر واجب ہوتا تو آیت میں صراحت کردہ وعید کو ختم کرنے کے لئے واجب ہوتا اور اس کا جرم ساقط ہوجاتا، اور وہ اللہ سے اس حال میں ملتا کہ اللہ اس سے راضی ہوتا اور وہ اس مذکورہ وعید کا مستحق نہ ہوتا اور کوئی اس کا قائل نہیں ہے[1]۔

قرطبی نے کہا: اور ایسا کیوں نہ ہوگا حالانکہ اس قسم کھانے والے نے جھوٹ بولنا، دوسرے کے مال کو حلال سمجھنا، اللہ کی قسم کی تحقیر و تذلیل اور دنیا کی تعظیم کرنا جمع کردیا ہے؟ اللہ کے نزدیک جو چیز عظیم تھی اس نے اس کی توہین کی اور جو حقیر تھی، اس نے اس کی تعظیم کی، اور یہی کافی ہے۔

اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ اس کا نام غموس صرف اس لئے ہے کہ وہ قسم کھانے والے کو آگ میں ڈبودے گی[2]۔

سحنون نے اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے: یہ قسم، جھوٹ اور (دوسرے کے) حقوق لینے کے بارے میں ہے، اور اس میں کفارہ ہو اس سے یہ بالاتر ہے۔

ابن مہدی نے عوام بن حوشب سے، انہوں نے ابراہیم سکسکی سے، انہوں نے حضرت ابن ابی اوفیٰؓ سے نقل کیا ہے کہ ایک آدمی نے

(۱) المبسوط ۸/۱۲۸، الجامع لأحکام القرآن ۶/۲۶۸، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/۲۶۶۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۶/۲۶۸۔

کسی سامان پر قسم کھالی اور کہا کہ بخدا! مجھے اس کا اتنا اتنا دیا گیا ہے حالانکہ نہیں دیا گیا تھا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا"[1] (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں)۔

اسی طرح جمہور نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**خمس ليس لهن كفارة: الشرک بالله عز و جل، وقتل النفس بغير حق، وبهت مؤمن، والفرار يوم الزحف، ويمين صابرة يقتطع بها مالا بغير حق**"[2] (پانچ چیزوں کا کفارہ نہیں: اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا، ناحق جان مارنا، مومن پر بہتان باندھنا، لڑائی کے دن بھاگنا اور جھوٹی قسم جس کے ذریعہ ناحق مال لیا جائے)۔

نیز حضرت ابن عمروؓ کی اس روایت سے کہ ایک دیہاتی خدمت نبوی میں آیا، اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! بڑے بڑے گناہ کون ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**الكبائر: الإشراک بالله" قال: ثم ماذا؟ قال: "ثم عقوق الوالدين" قال: ثم ماذا؟ قال: "ثم اليمين الغموس" قلت: وما اليمين الغموس؟ قال: "الذي يقتطع مال امرئ هو فيها كاذب"**[3] (بڑا گناہ اللہ کے ساتھ شرک کرنا ہے، اس نے پوچھا: پھر کون سا گناہ؟ آپ ﷺ نے فرمایا: والدین کی نافرمانی کرنا، اس نے پوچھا: پھر کون سا گناہ؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یمین

(۱) المدونۃ الکبری ۳/۱۰۰، ۱۰۱، سورۂ آل عمران/۷۷۔

(۲) حدیث: "خمس ليس لهن كفارة......" کی روایت احمد (۲/۳۶۲) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) حدیث عبد اللہ بن عمروؓ: "الكبائر: الإشراک بالله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۶۴) نے کی ہے۔

غموس میں نے عرض کیا: یمین غموس کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھا کر کسی آدمی کا مال لے لے)۔

ان دونوں حدیثوں میں واضح دلالت ہے کہ یمین غموس میں کفارہ نہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو گناہ کبیرہ میں شمار کیا اور گناہ کبیرہ میں کفارہ نہیں، چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شرک اور والدین کی نافرمانی میں کوئی کفارہ نہیں، ان کا کفارہ محض ان سے توبہ کرنا ہے، اسی طرح یمین غموس کا حکم ان کے حکم کی طرح ہوگا جو اس کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں (۱)۔

جمہور کا استدلال اس سے بھی ہے کہ کسی مخالفت کے بغیر اس پر صحابہ کا اتفاق ہے، چنانچہ آدم بن ابوایاس نے "مسند شعبہ" میں اور اسماعیل قاضی نے "الاحکام" میں حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا ہے: ہم یمین غموس کو ناقابل کفارہ گناہ سمجھتے تھے جو یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی کا مال ناحق لینے کے لئے جھوٹی قسم کھائے۔

انہوں نے کہا: صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں (۲)۔

ان حضرات نے کہا: غموس ممنوع محض ہے، لہذا کفارہ کے وجوب کا سبب بننے کے لائق نہیں، اس لئے کہ یہ قابل تکفیر ہونے سے بالاتر ہے، جیسے زنا اور ارتداد (۳)۔

شافعیہ اور ان کے موافقین نے وجوب کفارہ پر اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "لَايُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَاكَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ" (۴) (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مؤاخذہ نہ کرے گا البتہ تم سے اس (قسم) پر مؤاخذہ کرے گا جس پر تمہارے دلوں نے قصد کیا ہے)، نیز فرمان باری ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْ تُّمُ الْأَيْمَانَ" (۱) (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے)۔

ان دونوں آیات سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے یمین غموس سے مواخذہ کی نفی کی ہے اور یہ بلا قصد قسم کھانا ہے، یمین مقصودہ کے لئے اپنے قول "بِمَا عَقَّد تُّم" (یعنی تم نے قصد اور عزم مصمم کیا) کے ذریعہ مواخذہ ثابت کیا ہے اور بلاشبہ یمین غموس مقصود ہے، لہذا اس میں کفارہ واجب ہوگا (۲)۔

نیز عبد الرحمٰن بن سمرہ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا تسأل الإمارة، وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك"** (۳) (تم امارت وسرداری کا مطالبہ نہ کرو اور جب تم کسی بات کی قسم کھالو پھر اس کے خلاف کرنا بہتر سمجھو تو جو کام بہتر ہے اس کو کرو اور اپنی قسم کا کفارہ دے دو)۔

انہوں نے کہا: جھوٹی قسم کھانے والا دوسرے سے زیادہ کفارہ کی کا محتاج ہے، نیز کفارہ اس کی نیکی کو ہی بڑھائے گا اور اس کا فرض ہے کہ حق کی طرف رجوع کرے اور جو حق مارا ہے اس کو لوٹا دے اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور کفارہ ادا کر دے تو یہ کفارہ ظلم وتعدی کے حکم کو اس سے ختم نہیں کرے گا، بلکہ فی الجملہ اس کے لئے نفع بخش ہوگا (۴)۔

---

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۵۶۶۔
(۲) فتح الباری ۱۱/ ۵۶۶۔
(۳) المبسوط للسرخسی ۸/ ۱۲۸۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۲۵۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔
(۲) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۶۷، ۲۶۸ طبع دار المنار، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۷۶۔
(۳) حدیث: "لا تسأل الإمارة......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔
(۴) فتح الباری ۱۱/ ۵۵۷ طبع دار المعرفہ۔

مستقبل میں کسی امر پر یمین لغو میں کفارہ:

۹- مستقبل میں کسی امر (نفی کی شکل میں ہو یا اثبات کی) پر یمین لغو میں وجوب کفارہ کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: لغو ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۱]، اسی کے قائل: ربیعہ، مکحول، اوزاعی اور لیث بھی ہیں۔

اسی کو ابن منذر وغیرہ نے حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے صحابہ کرام سے اور قاسم، عطاء، شعبی، طاؤس اور حسن سے نقل کیا ہے [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس میں کفارہ نہیں ہوگا۔

اس میں کفارہ کے وجوب میں مالکیہ میں اختلاف ہے: ابن حاجب نے کہا: یمین لغو میں کفارہ نہیں، یمین لغو: کسی چیز کو صحیح سمجھتے ہوئے قسم کھائے، پھر اس کے خلاف ظاہر ہو، خواہ ماضی میں ہو یا مستقبل میں، "التوضیح" میں ہے: ماضی کی مثال: بخدا! زید نہیں آیا، اور وہ اس کو صحیح سمجھے، مستقبل کی مثال: بخدا! وہ کل نہیں آئے گا، اور وہ اس کو صحیح سمجھے [۳]۔

دردیر نے کہا: اگر لغو اور غموس کا تعلق ماضی سے ہو تو ان دونوں میں کفارہ نہیں ہوگا۔ اگر ان کا تعلق مستقبل سے ہو تو ان میں کفارہ ہے [۴]۔

عدم کفارہ کے قائلین نے اللہ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "لَايُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَاكَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ" [۵] (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مؤاخذہ نہ کرے گا، البتہ تم سے اس (قسم) پر مؤاخذہ کرے گا جس پر تمہاری دلوں نے قصد کیا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: اللہ تعالیٰ نے یمین لغو کو دل سے کھائی ہوئی قسم کے مقابلہ میں رکھا ہے اور دل سے کھائی ہوئی قسم ہی مقصود ہے، لہٰذا غیر مقصود یمین لغو کی قسم میں داخل ہوگی، تاکہ مقابلہ درست رہے [۱]۔

نیز اس روایت سے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: یہ آیت "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ" (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مؤاخذہ نہ کرے گا) آدمی کے قول: لا والله! بلى والله! کے بارے میں نازل ہوئی [۲]۔

حدیث سے استدلال کا طریقہ: اللہ تعالیٰ نے یمین لغو سے مواخذہ مطلقاً اٹھا دیا ہے، جس سے لازم آتا ہے کہ اس میں نہ گناہ ہو نہ کفارہ [۳]۔

قول دوم: لغو نہیں ہے، اس میں کفارہ واجب ہوگا۔

یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔

یہی زرارہ بن ابی اوفی اور ابن عباسؓ سے دوسری روایت میں منقول ہے [۴]۔

انہوں نے اللہ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمٰنَ" [۵] (لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے)۔

---

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲۶۶/۳، الروضہ ۳/۱۱، کشاف القناع ۲۳۶/۶، ۲۳۷۔
(۲) فتح الباری ۵۵۶/۱۱۔
(۳) مواہب الجلیل ۲۶۶/۳۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۲۹/۲۔
(۵) سورۂ بقرہ/۲۲۵۔

---

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۴۷۶/۲، روضۃ الطالبین ۳/۱۱، کشاف القناع ۲۳۶/۶۔
(۲) فتح الباری ۵۵۶/۱۱۔
(۳) فتح الباری ۵۵۶/۱۱، نیل الأوطار للشوکانی ۱۶۸/۱۰، ۱۶۹۔
(۴) بدائع الصنائع للکاسانی ۳/۳، ۴، البحر الرائق لابن نجیم ۳۰۲/۴، ۳۰۳، المبسوط ۱۲۹/۸، ۱۳۰۔
(۵) سورۂ مائدہ/۸۹۔

نیز اس فرمان باری سے: "وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ"[1] (اور اپنی قسموں کو یاد رکھا کرو) استدلال کیا ہے۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: ایمان "معقودہ" سے مراد: مستقبل میں قسم ہے، اس لئے کہ قسم کو ٹوٹنے سے اور اللہ کے نام کو بے حرمتی سے بچانا صرف مستقبل میں قابل تصور ہے[2]، مستقبل میں یمین، یمین منعقدہ ہے، خواہ قصد پایا جائے یا نہ پایا جائے، حفاظت کے واجب ہونے کا تقاضا ہے کہ اس کے نہ ہونے پر مواخذہ ہو، لہذا کفارہ واجب ہوگا۔

اسی طرح ان کا استدلال اس واقعہ سے ہے کہ مشرکین نے حضرت حذیفہ بن یمانؓ اور ان کے والد کو پکڑ لیا اور ان سے قسم لی کہ محمد ﷺ کی مدد نہیں کریں گے، ان حضرات نے اس کی خبر رسول اللہ ﷺ کو دی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"انصرفا، نفي لهم بعهدهم ونستعين بالله عليهم"**[3] (تم دونوں لوٹ جاؤ، ہم اپنے عہد کی پاسداری کریں گے اور ان کے خلاف اللہ سے مدد مانگیں گے)۔

استدلال کا طریقہ: رسول اللہ ﷺ نے حضرت حذیفہ کو وفاداری کا حکم دیا، حالانکہ وہ مکرَہ (مجبور) قصد نہ کرنے والے تھے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قصد کا نہ ہونا یمین کی اہلیت والے کی طرف سے یمین کے انعقاد سے مانع نہیں[4]۔

انہوں نے یہ بھی کہا: لغو وہ ہے جو فائدہ سے خالی ہو اور گذری ہوئی خبر یمین کے فائدہ سے خالی ہوتی ہے، لہذا لغو ہوگی، لیکن مستقبل

(۱) سورۂ مائدہ/۸۹۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۳/۴، البحر الرائق ۴/۳۰۳۔

(۳) حدیث: "أن المشركين أخذوا حذيفة بن اليمان وأباه واستحلفوهما......" کی روایت مسلم (۳/۱۴۱۴) نے کی ہے۔

(۴) المبسوط ۸/۱۳۰۔

کی خبر میں قصد کے نہ ہونے سے یمین کا فائدہ ختم نہیں ہوتا ہے، اور شریعت میں آیا ہے کہ مذاق اور سنجیدگی دونوں قسم میں برابر ہیں[1]۔

کفارۂ قسم کا متعدد ہونا:

۱۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص چند امور پر ایک قسم کھائے تو اس کا کفارہ ایک قسم کا کفارہ ہوگا، مثلاً اگر کہے: بخدا! میں نہ کھاؤں گا، نہ پیوں گا اور نہ پہنوں گا اور سب میں حانث ہو جائے تو اس کا کفارہ ایک ہوگا، اس لئے کہ قسم ایک ہے اور حنث (قسم ٹوٹنا) ایک ہے، کیونکہ جن پر قسم کھائی ہے ان میں سے کسی ایک کے کرنے سے وہ حانث ہو جائے گا اور قسم ختم ہو جائے گی[2]۔

اگر کسی ایک معین چیز پر چند قسمیں کھائے یا متعدد اشیاء پر چند قسمیں کھائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف- ایک معین چیز پر کئی بار قسم کھانا:

۱۱- ایک معین چیز پر کئی بار قسم کھانے میں حانث ہونے کے سبب کیا واجب ہوگا؟ فقہاء کے یہاں یہ مختلف فیہ ہے، مثلاً کہے: بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا، بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا، پھر جس کام پر قسم کھائی ہے وہ کر لے، تو اس میں دو اقوال ہیں:

قول اول: اس میں ایک قسم کا کفارہ واجب ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی قتادہ، حسن اور عطا کا قول ہے[3]۔

"المدونہ" میں ہے: انہوں نے کہا: میں نے کہا: یہ بتائیے کہ اگر کوئی کہے: بخدا! میں تم سے جماع نہیں کروں گا، بخدا! میں تم سے

(۱) المبسوط ۸/۱۳۰۔

(۲) المدونۃ الکبری ۳/۱۱۵، المغنی والشرح الکبیر ۱۱/۲۱۱۔

(۳) المدونۃ الکبری ۳/۱۱۶۔

جماع نہیں کروں گا تو کیا اس پر امام مالک کے قول میں ایک قسم کا کفارہ ہوگا؟ انہوں نے کہا: ہاں، میں نے کہا: یہ بتائیے کہ ایک شخص قسم کھائے کہ فلاں کے گھر میں نہیں جائے گا، پھر اس کے بعد دوسری مجلس میں قسم کھائے کہ فلاں کے گھر میں نہیں جائے گا، بعینہ اسی گھر کے بارے میں جس پر پہلی بار قسم کھائی تھی؟ تو انہوں نے کہا: امام مالک نے کہا: اس پر صرف ایک کفارہ ہوگا (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر یوں کہے: میرے اوپر اللہ کا عہد، اس کا میثاق (پیمان)، اس کا ذمہ، اس کی امانت اور اس کی کفالت ہے کہ میں ایسا ضرور کروں گا، اور وہ قسم کی نیت کرے، تو ایک قسم ہوگی، مختلف الفاظ کو جمع کرنے میں تاکید ہے، مثلاً یوں کہے: اللہ کی قسم جو رحمان ورحیم ہے! تو اس میں حانث ہونے کے سبب اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہوگا (۲)۔

بہوتی نے کہا: اگر کوئی شخص کسی ایک فعل پر ایک قسم کو جس کا تقاضا ایک ہو دہرائے مثلاً کہے: بخدا! میں نہیں کھاؤں گا بخدا! میں نہیں کھاؤں گا، تو ایک کفارہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا سبب ایک ہے اور بظاہر اس نے تاکید کا ارادہ کیا ہے (۳)۔

قول دوم: حنفیہ کا ہے، انہوں نے تفصیل کی ہے کہ یا تو "مقسم بہ" (یعنی اللہ تعالیٰ کے نام کو) کو دہرائے گا، اور "مقسم علیہ" (جس کام پر قسم کھائی جائے) کا ذکر نہیں کرے گا یہاں تک کہ دوبارہ اللہ کا نام لے گا، پھر مقسم علیہ کا ذکر کرے مثلاً کہے: **واللہ اللہ لا أفعل کذا وکذا** (اللہ اللہ کی قسم میں ایسا اور ایسا نہیں کروں گا یا کہے: "**واللہ واللہ لا افعل کذا وکذا**" (اللہ کی قسم اور اللہ کی قسم میں ایسا اور ایسا نہیں کروں گا) یا دونوں کو ذکر کرے پھر دونوں کو دہرائے

(۱) المدونۃ الکبریٰ ۳/ ۱۱۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۲۴۔

مثلاً کہے: "**واللہ لا أفعل کذا اللہ لا أفعل کذا**" (بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا، بخدا میں ایسا نہیں کروں گا) یا کہے: "**واللہ لا افعل کذا واللہ لا افعل کذا**" (بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا اور بخدا میں ایسا نہیں کروں گا)۔

ان دونوں حالتوں میں تکرار یا تو حرف عطف کے ذریعہ ہوگا، یا اس کے بغیر جیسا کہ مثالوں میں آیا۔

اگر مقسم بہ کا تکرار حرف عطف کے بغیر ہو (جیسا کہ پہلی مثال میں ہے) تو ایک قسم ہوگی، مسلک میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ نام ایک ہو جیسا کہ گذرا یا نام الگ الگ ہو جیسے کہے: "**واللہ الرحمن لا افعل کذا وکذا**" (اللہ رحمٰن کی قسم! میں ایسا اور ایسا نہیں کروں گا)۔

لیکن اگر دونوں قسموں کے درمیان حرف عطف ہو (جیسا کہ دوسری مثال میں ہے) تو یہ امام محمد کے نزدیک دو قسمیں ہوں گی، یہی امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف سے ایک روایت ہے (۱)۔

(۱) حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا کہ یہ ایک قسم ہوگی، اسی کو امام زفر نے لیا ہے، اور یہ امام ابویوسف سے بھی غیر اصول کی روایت میں منقول ہے، یہی نوادر میں امام محمد کی روایت ہے اور المنتقی میں ان سے مروی ہے۔

حسن کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ حرف عطف کا استعمال کبھی استئناف کے لئے، اور کبھی صفت کے لئے ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "**فلان العالم والزاھد والجواد والشجاع**" (فلاں عالم، زاہد، جواد اور بہادر)، لہذا مغایرت کا احتمال ہے، اور صفت کا احتمال ہے، اس لئے شک کے ساتھ دوسری قسم ثابت نہیں ہوگی۔

نوادر میں امام محمد کی روایت کی توجیہ: المنتقی میں امام محمد سے نقل کیا ہے: اگر کہے: "**واللہ واللہ واللہ لا أفعل کذا**" تو قیاس کا تقاضا ہے کہ تین قسمیں ہوں، بمنزلہ اس کے قول: **واللہ! والرحمن! والرحیم!** اور اس میں قباحت ہے، اور استحسان میں اس کو ایک قسم ہونا چاہئے، اور اگر کہے: "**واللہ! واللہ! لاأفعل کذا!**" تو امام محمد نے لکھا ہے: کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ اسی پر دو کفارے ہوں، لیکن میں استحسانا اس پر ایک کفارہ قرار دیتا ہوں، یہ سب نام ایک ہونے کا حکم ہے۔ =

اگر دونوں کا تکرار ہو مثلاً دونوں کو ذکر کرے، پھر دونوں کو دہرائے تو یہ دو قسمیں ہوں گی، خواہ دونوں کو حرف عطف کے ذریعہ ذکر کرے یا اس کے بغیر، جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں ہے، خواہ یہ دو مجلسوں میں ہو یا ایک ہی مجلس میں، مذہب میں کوئی اختلاف نہیں[1]۔

دلائل:

اول: جمہور کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ کا سبب ایک ہے، لہذا اس کی طرف سے ایک ہی کفارہ لازم ہوگا، رہا مختلف الفاظ کو جمع کرنا تو یہ تاکید کے لئے ہے، اس لئے کہ دوسری قسم کا مفاد وہی ہے جو پہلی قسم کا ہے، لہذا ایک سے زائد کفارہ واجب نہ ہوگا[2]۔

دوم: حنفیہ کا استدلال ہے کہ اگر حرف عطف ذکر نہ کرے اور نام الگ الگ ہو مثلاً کہے: "**واللہ الرحمن لا افعل کذا و کذا**" تو دوسرا اسم پہلے کی صفت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے صفت کا ارادہ کیا ہے، لہذا وہ موصوف ذات کی حلف اٹھانے والا ہوگا، نہ تنہا اسم ذات کی نہ تنہا اسم صفت کی۔

لیکن اگر نام ایک ہو مثلاً کہے: "**واللہ اللہ لا افعل کذا**" تو دوسرا پہلے کی صفت نہیں بن سکتا، ہاں پہلے کی تاکید بن سکتا ہے اس لئے ایک قسم ہوگی، الا یہ کہ دو قسموں کی نیت کرے تو لفظ: "**اللہ**" حرف قسم کے حذف کے ساتھ قسم کی ابتداء ہوگا، اور یہ صحیح قسم ہے۔

= امام محمد نے قیاس چھوڑ کر عرف کی وجہ سے استحسان کو لیا ہے، اس لئے کہ ان کا کہنا ہے کہ لوگوں کے کلام کے معانی عرف پر محمول ہیں۔
دیکھئے: بدائع الصنائع ۳/۹، ۱۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۴۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶، المدونۃ الکبری ۳/ ۱۱۶۔

اس کے برخلاف اگر حرف عطف دونوں قسموں کے درمیان ذکر کرے مثلاً کہے: "**واللہ ! والرحمن! لا افعل کذا**" تو ان دونوں کو دو قسم قرار دینے والے کا استدلال یہ ہے کہ جب اس نے ایک قسم کا دوسرے پر عطف کیا تو دوسری پہلی سے الگ ہوگی، کیونکہ معطوف معطوف علیہ سے الگ ہوتا ہے اور دونوں میں سے ہر ایک مستقل قسم ہوگی۔

اگر ایک قسم کو دوسرے پر عطف نہ کرے تو دوسری کو اول کی صفت بنا دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ صفت بن سکتی ہے، کیونکہ اسم الگ ہے، اسی وجہ سے قاضی حرف عطف کے بغیر اسماء وصفات کی قسم لے سکتا ہے مثلاً کہے گا: **واللہ الرحمن الرحیم الطالب المدرک** (اللہ کی قسم رحمان، رحیم، طلب کرنے ولا، پالینے والا ہے) لیکن حرف عطف کے ساتھ حلف لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ مدعی علیہ کے ذمہ صرف ایک قسم ہے۔

اگر دوسرے اسم کے ساتھ مقسم علیہ کا اعادہ کرے گا، تو معلوم ہوگا کہ اس نے دوسری قسم مراد لی ہے، اس لئے کہ اگر صفت یا تاکید کا ارادہ ہوتا تو مقسم علیہ کا اعادہ نہ کرتا[1]۔

ب- مختلف امور پر چند قسمیں کھانا:

۱۲- مختلف امور پر چند قسمیں کھانے کے بعد حانث ہونے پر مثلاً کہے: "**واللّٰہ لا أدخل دار فلان، واللہ لا أکلم فلانا**" (بخدا! میں فلاں کے گھر میں نہیں جاؤں گا، بخدا! میں فلاں سے بات نہیں کروں گا) تو پھر یہ سب کر گذرے تو اس پر[2] کیا واجب ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۱۲۔

قول اول: قسم کھانے والے پر ہر قسم کے لئے ایک ایک کفارہ واجب ہوگا: یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب، خرقی کے کلام کا ظاہر اور امام احمد سے مروزی کی روایت ہے [1]۔

قول دوم: قسم کھانے والے پر ایک کفارہ واجب ہوگا: ابن منصور کی روایت میں امام احمد کا قول یہی ہے، قاضی نے کہا: یہی روایت صحیح ہے، حنفیہ میں امام محمد کا یہی قول ہے [2]۔

متعدد کفارات ہونے کے قائلین کا استدلال یہ ہے کہ یہ متعدد قسمیں ہیں، ان میں سے ایک میں حانث ہونے پر دوسری میں حانث نہ ہوگا، لہذا ایک قسم کے لئے، دوسری کا کفارہ کافی نہیں، جیسا کہ اگر ایک قسم کا کفارہ، دوسری قسم میں حانث ہونے سے قبل ادا کردے اور جیسے مختلف کفارہ والی قسمیں۔ اسی وجہ سے یہ ایک چیز پر مختلف قسموں سے الگ ہے، کیونکہ جب ان میں سے کسی ایک میں حانث ہوگا تو دوسری میں بھی حانث ہوگا، لہذا اگر حانث ہونا ایک ہوگا تو کفارہ ایک ہوگا اور یہاں پر حانث ہونا متعدد ہے تو کفارات بھی متعدد ہوں گے۔

یہ حدود سے الگ ہے، کیونکہ حدود زجر کے لئے واجب ہیں اور شبہات سے ٹل جاتی ہیں، ہمارا مسئلہ اس کے برخلاف ہے، نیز اس لئے کہ حدود بدنی سزا ہے، اس میں موالاۃ (لگاتار ہونا) بسا اوقات ہلاکت کا سبب ہوسکتا ہے، اس لئے ایک ہی کو کافی سمجھا گیا جبکہ یہاں پر واجب تھوڑا سا مال نکالنا یا تین دن کا روزہ رکھنا ہے، اس لئے اس

(۱) البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۴/ ۳۱۶، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۳/ ۱۷، المدونۃ الکبری ۳/ ۱۱۵، التاج والإکلیل لمختصر خلیل ۳/ ۲۶۹، ۲۷۰، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۷۹، ۲۸۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۸۱، المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۱۲۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۱۲، کشاف القناع ۶/ ۲۴۴، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۲۱۴۔

میں موالاۃ کی وجہ سے زیادہ ضرر لازم نہیں آئے گا اور نہ اس کی وجہ سے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہوگا [1]۔

جبکہ قول دوم والوں کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایک جنس کے چند کفارات ہیں، لہذا ان میں تداخل ہوگا، جیسے ایک جنس کی حدود اگرچہ ان کے محل الگ الگ ہوں، مثلاً ایک جماعت سے چوری کرے اور چند عورتوں سے زنا کرے [2]۔

حانث ہونے سے پہلے قسم کا کفارہ ادا کرنا:

۱۳- فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ قسم سے پہلے کفارہ دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ حکم کو اس کے سبب سے مقدم کرنا ہے، جیسے نصاب کا مالک ہونے سے قبل زکاۃ کی ادائیگی اور جیسے نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے اس کی ادائیگی۔

قسم اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کو مؤخر کرنے کے جواز میں فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں۔

نیز حانث ہونے سے قبل کفارہ کے واجب نہ ہونے میں بھی ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے [3]۔

البتہ صرف قسم کے بعد اور حانث ہونے سے قبل کفارہ کے جواز میں ان کے درمیان اختلاف ہے [4]۔

اس میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: قول اول: اس کے قائلین کی رائے ہے کہ حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا جائز ہے، یہی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [5] اور یہی حضرت عمر، عبد اللہ

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۱۲، ۲۱۳۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۴۴، المغنی والشرح الکبیر ۱۱/ ۲۱۲۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۰۹، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۲۷۵، فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷، ۶۱۸، نیل الأوطار ۱۰/ ۱۷۱۔

(۴) فتح الباری ۱۱/ ۶۱۸، المجموع شرح المہذب ۱۸/ ۱۱۷۔

(۵) المدونۃ الکبری ۳/ ۱۱۶، ۱۱۷، روضۃ الطالبین للنووی ۱۱/ ۱۷، کشاف =

بن عمر، عبد اللہ بن عباس، سلمان اور عبد الرحمٰن بن سمرہؓ سے منقول ہے[1]۔

ابن منذر نے کہا: یہی ربیعہ، اوزاعی، مالک، لیث اور ملک کے دوسرے فقہاء کی رائے ہے، قاضی عیاض اور ایک جماعت نے لکھا ہے: تقدیم کفارہ کے جواز کے قائل صحابہ کرام کی تعداد چودہ ہے[2]۔

شافعیہ نے حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنے کے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ روزہ کے علاوہ سے کفارہ ادا کرے اور حانث ہونا معصیت نہ ہو۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: کفارہ ادا کرنے کو حانث ہونے تک مؤخر کرنا مستحب ہے، تاکہ اختلاف سے بچ جائے[3]۔

قول دوم: اس کے قائلین کی رائے ہے کہ حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا ناجائز ہے، یہ حنفیہ اور مالکیہ میں سے اشہب کا مذہب ہے، اس کو باجی نے امام مالک سے نقل کیا ہے[4]۔

جن لوگوں نے کہا ہے کہ حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا کافی ہے انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: **"ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ أَیْمَانِکُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"**[5] (یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو)۔

= القناع ۶/ ۲۴۳۔

(۱) کشاف القناع للبہوتی ۶/ ۲۴۳، فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷، نیل الأوطار ۱۰/ ۱۷۱، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۰۹۔

(۲) فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷، نیل الأوطار ۱۰/ ۱۷۱، المجموع شرح المہذب ۱۸/ ۱۱۷، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۰۹۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۸/ ۱۴۷، البحر الرائق ۴/ ۳۱۶، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۷۵، فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷، نیل الأوطار ۱۰/ ۱۷۱، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۲۷۵، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۰۹۔

(۵) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: اللہ تعالی نے حانث ہونے کے ارادہ پر کفارہ کو واجب کیا ہے، اس لئے کہ اس کی تقدیر یہ ہے کہ جب تم قسم کھاؤ اور حانث ہونے کا ارادہ کرو، اسی طرح آیت کا ظاہر بتاتا ہے کہ کفارہ خود قسم سے واجب ہوتا ہے، لہذا حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا جائز ہوگا، تاکہ کفارہ قسم کو ختم کرنے والا ہوجائے[1]۔

اسی طرح انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت عبد الرحمٰن بن سمرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**یا عبد الرحمن إذا حلفت علی یمین فرأیت غیرها خیرا منها، فکفر عن یمینک وائت الذي هو خیر وفي روایة: ثم ائت الذی هو خیر**"[2] (اے عبد الرحمٰن! اگر تم کسی چیز کی قسم کھاؤ، پھر اس سے بہتر دوسری چیز دیکھو تو اپنی قسم کا کفارہ دے دو اور جو بہتر ہے اس کو کرلو، ایک روایت میں ہے: پھر جو بہتر ہے اس کو کرلو)۔

اس حدیث سے استدلال کا طریقہ: یہ حدیث حانث ہونے پر کفارہ کو مقدم کرنے میں صریح ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے قسم کا کفارہ دینے کا حکم دیا، پھر محلوف علیہ کے علاوہ کے کرنے کو لفظ "ثم" (پھر) کے ذریعہ عطف کیا جو ترتیب اور تراخی کا متقاضی ہے، اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا کافی ہے[3]۔

اسی طرح انہوں نے کفارہ ظہار اور زخم کے بعد قتل کے کفارہ پر

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۶۱۷، نیل الأوطار ۱۰/ ۱۷۰، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۲۷۵۔

(۲) حدیث: "یا عبدالرحمن إذا حلفت علی یمین......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۴) نے کی ہے، اور دوسری روایت ابوداؤد (۳/ ۵۸۵) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۱/ ۶۱۶، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۱۱۲۔

قیاس کر کے استدلال کیا ہے کہ جس طرح کفارہ ظہار کو رجوع کرنے پر اور زخمی کرنے کے بعد اور موت سے قبل قتل خطا کے کفارہ کو مقدم کرنا جائز ہوتا ہے، اسی طرح کفارہ قسم کو حانث ہونے سے مقدم کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس نے سبب کے وجود کے بعد کفارہ ادا کیا، لہذا جائز ہوگا [۱]۔

نیز اس سے استدلال کیا ہے کہ جب عقد یمین کو استثناء ختم کر دیتا ہے حالانکہ وہ کلام ہے تو کفارہ اس کو بدرجہ اولی ختم کر دے گا جو مالی یا بدنی عمل ہے [۲]۔

اور جو لوگ کہتے ہیں کہ حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے، انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاَيْمَانَ" [۳] (لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے) نیز: "ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ" [۴] (یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو)۔

اس آیت کی دلالت اس بات پر کہ کفارہ حانث ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ صرف قسم کی وجہ سے، اس کی وضاحت دو طریقے سے ہوتی ہے:

اول: آیت کے شروع میں یہ بیان کہ یمین لغو پر ہم سے مواخذہ نہیں اور یہ کہ اللہ تعالی ان قسموں پر ہم سے مواخذہ کرے گا جن کو اور جن کی ادائیگی کو ہم نے مضبوط کیا ہے، جیسے فرمان باری ہے "وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا" [۵] (اور قسموں کو ان کے استحکام کے بعد مت توڑو) یعنی اگر تم اس کو ترک کر دوگے تو اس کا کفارہ یہ ہوگا۔

اسی طرح اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ" (یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو)، جس کی تقدیر یہ ہے: یعنی تم نے حفاظت ترک کر دی، کیا نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ" [۱] (اور اپنی قسموں کو یاد رکھا کرو)، اور قسم کی حفاظت اس کو پورا کرنا ہے۔

دوم: اس میں حنث کو مقدر مانا جائے یعنی جن قسموں کو تم نے مضبوط کیا ہے، ان میں حانث ہونے پر تم سے مواخذہ کرے گا، اسی طرح اللہ کے قول: "ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ" (یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو) میں یعنی جب تم قسم کھاؤ اور حانث ہو جاؤ اور جیسا کہ اللہ تعالی کے قول: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا أَوْ بِهٖ أَذًى مِنْ رَأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" [۲] (لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات یا ذبح سے فدیہ دے دے) میں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عمداً بال مونڈ لے یا اپنا سر ڈھانک لے تو فدیہ روزہ رکھنا ہوگا۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" [۳] (پھر اگر گھر جاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو (اسے پیش کرو)) اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر تم حلال ہو جاؤ۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" [۴] (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، اس کا مطلب ہے

(۱) فتح الباری ۱۱/۶۱۷، کشاف القناع للبہوتی ۶/۲۴۴۔
(۲) فتح الباری ۱۱/۶۱۷۔
(۳) سورۂ مائدہ/۸۹۔
(۴) سورۂ مائدہ/۸۹۔
(۵) سورۂ نحل/۹۱۔

(۱) سورۂ مائدہ/۸۹۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔
(۴) سورۂ بقرہ/۱۸۴۔

کہ روزہ توڑ دے تو دوسرے دنوں میں اس تعداد کو پورا کرے گا، اس لئے کہ ظاہر لفظ یعنی وہ مقدار جو تخفیف کا سبب ہے وجوب کا سبب بننے کے قابل نہیں، لہذا اس میں رخصت کا استعمال پوشیدہ ہوگا، اسی طرح یہاں بھی قسم جو اللہ رب العزت کی تعظیم ہے، کفارہ کے وجوب کا سبب بننے کے قابل نہیں، لہذا اس میں اس کے قابل امر یعنی حانث ہونے کو مقدر ماننا واجب ہوگا[۱]۔

اسی طرح انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیأت الذي هو خیر ولیکفر عن یمینه**"[۲] (جو شخص کوئی قسم کھائے، پھر دوسری چیز کو اس سے بہتر سمجھے، تو جو بہتر ہے اس کو کر گذرے، اور اپنی قسم کا کفارہ دے)۔

دوسری حدیث میں ہے: "**إني و الله -إن شاء الله- لا أحلف علی یمین فأری غیرها خیرا منها، إلا أتیت الذي هو خیر و تحللتها**"[۳] (انشاءاللہ میں اللہ کی قسم اگر کسی بات کی قسم کھاؤں، پھر دوسرا کام اس سے بہتر سمجھوں تو جو بہتر ہے اس کو کروں گا، اور قسم کو ختم کردوں گا)۔

اس حدیث سے استدلال کا طریقہ: رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا کہ کفارہ حانث ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر وہ خود قسم سے واجب ہوتا تو آپ ﷺ فرماتے: "**من حلف علی یمین فلیکفر**" (جو کوئی قسم کھائے کفارہ دے)، جس چیز پر قسم کھائی گئی ہے اس کا ذکر نہ کرتے نیز آپ ﷺ نے اس بات کو

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۲۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) حدیث: "من حلف علی یمین فرأی غیرها خیراً منها......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "إني واللّٰه، إن شاء الله. لاأحلف علی یمین فأری......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۶۰۸) اور مسلم (۳/ ۱۲۷۰) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے۔

لازم قرار دیا کہ اگر حانث ہونا بہتر ہو تو حانث ہوجائے پھر کفارہ ادا کرے اور چونکہ جس قسم کو توڑنا اس کو پورا کرنے سے بہتر ہو، اس کو توڑنے اور کفارہ کے ساتھ خاص کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ حانث ہونے کے ساتھ خاص ہے، نفس قسم کے ساتھ نہیں، اور یہ کہ کفارہ حانث ہوئے بغیر قسم کھالینے سے واجب نہیں ہوتا[۱]۔

انہوں نے کہا: قسم میں حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرنا صحیح نہیں ہوگا، خواہ کفارہ مال کے ذریعہ ہو یا روزہ کے ذریعہ: اس لئے کہ کفارہ جرم کی پردہ پوشی کے لئے ہے، اور یہاں کوئی جرم نہیں ہے اور قسم سبب نہیں ہے، اس لئے کہ قسم حانث ہونے سے مانع ہے، حانث ہونے کا سبب نہیں، زخمی کرنے کے بعد موت سے قبل کفارہ ادا کرنا اس کے برخلاف ہے، اس لئے وہ اس کا سبب ہے[۲]۔

دوم: قتل:

۱۴- فقہاء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قتل شبہ عمد، قتل خطا، اور قائم مقام قتل خطا میں کفارہ واجب ہے۔

البتہ قتل عمد اور قتل بالسبب میں کفارہ کے وجوب میں اختلاف ہے۔

قتل عمد میں کفارہ:

۱۵- قتل عمد میں کفارہ کے وجوب کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، یہ حنفیہ و مالکیہ کا مذہب، حنابلہ کا مشہور مذہب اور ثوری، ابوثور، اور ابن منذر کا قول

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۹، المبسوط ۸/ ۱۴۷، ۱۴۸، البحر الرائق ۴/ ۳۱۶۔
(۲) البحر الرائق ۴/ ۳۱۶۔

ہے [۱]۔

انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهٖ إِلَّا أَنْ يَّصَّدَّقُوْا" [۲] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کردیں)، نیز اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهٗ جَهَنَّمُ" [۳] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے)۔

دونوں آیتوں سے استدلال کا طریقہ: اللہ تعالیٰ نے پہلی آیت میں قتل خطا کا کفارہ واجب کیا، پھر دوسری آیت میں قتل عمد کا ذکر فرمایا اور اس میں کوئی کفارہ واجب نہیں کیا، اس کی جزاء جہنم قرار دی، اگر اس میں کفارہ واجب ہوتا تو اس کو بیان کرتے اور ذکر کرتے، لہٰذا کفارہ کو ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں کفارہ واجب نہیں [۴]۔

اسی طرح انہوں نے حارث بن سویدؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے ایک شخص کو قتل کردیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان پر قصاص واجب کیا، کفارہ واجب نہیں فرمایا [۵]۔

انہوں نے کہا: قتل عمد ایسا فعل ہے جو قتل کو واجب کرتا ہے، کفارہ

(۱) تبیین الحقائق ۹۹/۶، ۱۰۰ المطبعۃ الأمیریۃ الکبری، المبسوط ۶۷/۲۵، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۲۶۸/۶، المغنی ۹۶/۸، الجامع لأحکام القرآن ۳۳۱/۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) سورۂ نساء/ ۹۳۔

(۴) المغنی ۹۶/۸۔

(۵) حدیث: "إن الحارث بن سوید بن الصامت قتل رجلاً......" کی روایت ابن سعد فی الطبقات (۵۵۳/۳) نے بغیر اسناد کے کی ہے۔

کو واجب نہیں کرتا، جیسے محصن (شادی شدہ) کا زنا کرنا [۱] اور کفارہ؟ عبادت وعقوبت کے درمیان دائر ہے، لہٰذا اس کے سبب کا ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہونا ضروری ہے تاکہ عبادت کا تعلق مباح سے اور عقوبت کا تعلق ممنوع سے ہوجائے، قتل عمد خالص کبیرہ گناہ ہے، لہٰذا اس سے کفارہ متعلق نہیں ہوگا جیسا کہ دوسرے کبائر مثلاً زنا، چوری اور سود، نیز اس لئے کہ اس کو خطا پر قیاس کرنا ناجائز ہے، کیونکہ وہ گناہ میں قتل عمد سے کم ہے اور کم درجہ والے کو کرنے کے لئے اس کی مشروعیت اعلیٰ درجہ والے کو دور کرنے کی دلیل نہیں، نیز اس لئے کہ قتل عمد میں مضبوط وعید ہے، اور یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ قطعی یا شبہ نص میں سخت وعید کے باوجود کفارہ کے ذریعہ اس کا گناہ اٹھ جائے گا، اور جو اس کے خلاف دعویٰ کرے وہ اس کا بلا دلیل حکم لگاتا ہے، اور اس لئے کہ کفارہ شریعت کی طرف سے مقرر ہے، لہٰذا اس کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا جائز نہیں ہوگا جیسا کہ اپنی جگہ پر معلوم ہے، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَجَزَاءُهٗ جَهَنَّمُ" (تو اس کی سزا جہنم ہے) میں اس کا سارا موجب (تقاضا) اس کی پوری سزا ہے اور یہ شرط کے لئے جزاء کے طور پر مذکور ہے، لہٰذا اس پر اضافہ کرنا نسخ ہوگا اور رائے کے ذریعہ قرآن کا نسخ جائز نہیں [۲]۔

قول دوم: قتل عمد میں کفارہ واجب ہے، یہ شافعیہ کا مذہب، امام احمد کی ایک روایت ہے اور یہی زہری کی رائے ہے [۳]۔

ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت حضرت واثلہ بن اسقعؓ نے کی ہے، انہوں نے کہا: "کنا مع النبی ﷺ فی غزوۃ تبوک فأتاہ نفر من بنی سلیم،

(۱) المغنی ۹۶/۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۹۹/۶، ۱۰۰، الجامع لأحکام القرآن ۳۳۱/۵۔

(۳) روضۃ الطالبین للنووی ۳۸۰/۹، المغنی ۹۶/۸۔

فقالوا: يا رسول الله إن صاحباً لنا قد أوجب فقال رسول الله ﷺ: اعتقوا عنه رقبة، يعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار"[1] (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوۂ تبوک میں تھے کہ بنوسلیم کے کچھ لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا، اے اللہ کے رسول! ہمارے ایک آدمی نے واجب کرلیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی طرف سے ایک غلام آزاد کرو، اللہ تعالی اس کے ہر عضو کے بدلہ اس آدمی کے ایک عضو کو جہنم سے آزاد کرے گا) رسول اللہ ﷺ نے اس قتل میں جو جہنم کو واجب کرنے والا ہے کفارہ واجب کیا اور جہنم قتل عمد ہی میں واجب ہوتی ہے[2]، اس سے معلوم ہوا کہ قتل عمد سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

نیز انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ جب قتل خطا میں گناہ کے بغیر کفارہ واجب ہوتا ہے تو قتل عمد میں جس میں گناہ سخت ہے بدرجہ اولی واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ زیادہ بڑا گناہ اور زیادہ بڑا جرم ہے اور قاتل کو اپنے گناہ کے بخشوانے کی زیادہ ضرورت ہے[3]۔

قتل بالتسبب میں کفارہ:

۱۶- قتل بالتسبب میں وجوب کفارہ کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قتل بالتسبب میں کفارہ واجب ہوگا[4]۔

(۱) حدیث واثلہ بن اسقعؓ: "كنا مع النبي ﷺ في غزوة تبوك......" کی روایت ابن حبان (الإحسان ۱۰/ ۱۴۵، ۱۴۶) اور حاکم (۲/ ۲۱۲) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷۔
(۴) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۲، حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی ۸/ ۱۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۸۰، المغنی ۸/ ۹۳۔

انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ"[1] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))، اللہ تعالی نے قتل خطا میں کفارہ واجب کیا، قتل براہ راست ہو یا بہ تسبب ہو اس میں کوئی فرق نہیں کی ہے۔

نیز اس لئے کہ اس نے ایسے آدمی کو قتل کیا جس کے احترام کی وجہ سے اس کو قتل کرنا ممنوع ہے، لہذا اس پر کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر اس کو براہ راست قتل کرتا[2]۔

نیز اس لئے کہ ضمان کو واجب کرنے میں سبب بننا خود انجام دینے کی طرح ہے، تو کفارہ کے واجب کرنے میں بھی براہ راست انجام دینے کی طرح ہوگا[3]۔

نیز اس لئے کہ قاتل کا فعل آدمی کے ہلاک کرنے کا سبب ہے جس سے اس کا ضمان متعلق ہے، تو اس سے کفارہ بھی متعلق ہوگا جیسا کہ اگر سوار ہو اور اس کی سواری کسی انسان کو روند دے[4]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ قتل بالسبب میں کفارہ واجب نہ ہوگا، انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ کفارہ صرف قتل کے متحقق ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور یہ صرف براہ راست قتل کرنے میں ہوتا ہے، لیکن قتل بالسبب اس کے ارادہ میں داخل نہیں ہے، لہذا فعل کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوگی[5]۔

جنین پر جنایت میں کفارہ:

۱۷- اگر کسی عورت کے پیٹ پر مارے یا کوئی عورت خود اپنے پیٹ

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۹۳۔
(۵) تبیین الحقائق ۶/ ۱۴۲، ۱۴۴۔

پر مارے، یا جان بوجھ کر اپنے بچہ کو ساقط کرنے کے لئے دوا پی لے جس سے اسقاط حمل کرے اور زندہ بچہ جنے، پھر بچہ مر جائے تو ان تمام صورتوں میں کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دوران کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ اگر عورت جنایت کے سبب، مردہ بچہ جنے تو اس صورت میں کفارہ واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی عمر، حسن، عطاء، زہری، نخعی، حکم، حماد اور اسحاق کا قول ہے کہ کفارہ واجب ہوگا [(۱)]، انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" [(۲)] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))، یہ اس لئے کہ اللہ تعالی نے جنین وغیر جنین میں فرق کے بغیر ہر قتل خطا میں کفارہ واجب کیا ہے اور جنین مقتول ہے، لہذا اس عموم میں اس کا داخل ہونا واجب ہوگا، اس لئے کہ والدین کے تابع کر کے ہم نے اس کے ایمان کا حکم لگایا ہے، اس لئے وہ اس نص کے عموم میں داخل ہوگا، اس کو اس سے کوئی دوسری دلیل ہی نکال سکتی ہے جواب تک نہیں ہے [(۳)]، نیز اس لئے کہ وہ معصوم ذی روح ہے اور یہی حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے [(۴)]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جنین میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ "**أن النبی ﷺ قضی بالغرة في الجنين**"[(۵)] (رسول اللہ ﷺ نے جنین میں ایک غرہ (غلام یا باندی) کا فیصلہ فرمایا)، رسول اللہ ﷺ نے غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا اور کفارہ کا ذکر نہیں فرمایا، اگر کفارہ واجب ہوتا تو اس کو ضرور ذکر فرماتے، اس لئے کہ یہ شرع کے حکم کا بیان ہے اور حاجت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں۔

انہوں نے کہا: کفارہ میں سزا کا پہلو ہے، اس لئے کہ اس کی مشروعیت زجر وتوبیخ کے طور پر ہوئی ہے اور اس میں عبادت کا پہلو ہے، اس لئے کہ یہ روزہ کے ذریعہ ادا ہوتا ہے اور مطلق جان میں اس کا واجب ہونا معروف ہے، (اور جنین ایک لحاظ سے جان ہے دوسرے لحاظ سے نہیں)، لہذا جنین اس میں داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ سزا میں قیاس نہیں چلتا۔

جنین ایک لحاظ سے جزو یا عضو ہے، لہذا مطلق نص کے تحت داخل نہ ہوگا، اسی وجہ سے اس میں پورا بدل واجب نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعضاء میں کفارہ نہیں، کیونکہ اس نے ممنوع چیز کا ارتکاب کیا ہے، اگر وہ اس کے ذریعہ اللہ کا تقرب حاصل کرے گا تو اس کے لئے افضل ہوگا اور اس نے جو بڑا جرم کیا ہے اللہ سے اس کی معافی مانگے گا۔

اسی طرح قتل یقینی نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے ابھی اس میں جان نہ پڑی ہو، کیونکہ اس کی زندگی یا سلامتی معلوم نہیں، جبکہ کفارہ صرف قتل کے پائے جانے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے [(۱)]۔

قاتل کے متعدد ہونے سے کفارہ کا متعدد ہونا:

۱۸- قاتلین کے متعدد ہونے اور مقتول کے ایک ہونے کی صورت میں کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

---

(۱) الجامع لأحكام القرآن ۵/ ۳۲۳، بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ۲/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸، المغنی ۸/ ۹۲، کشاف القناع ۶/ ۶۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۶۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸۔

(۵) حدیث: "أن النبی ﷺ قضی بالغرة في الجنين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۴۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۳، بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۶۔

حنفیہ، مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کفارہ کو واجب کرنے والے قتل میں شریک ہونے والے تمام افراد پر کفارہ واجب ہوگا، یہی حسن، عکرمہ، نخعی، حارث عکلی اور ثوری کا قول ہے [1]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ جان کے بدل کے طور پر واجب نہیں، لہذا اگر کوئی جماعت اس کے سبب میں شریک ہو تو اس جماعت کے ہر فرد پر واجب ہوگا، اس لئے کہ تنہا ہونے کی صورت میں ایک شخص پر جو واجب ہوتا ہے وہ جماعت کے شریک ہونے کی صورت میں اس کے ہر فرد پر واجب ہوتا ہے، جیسے محرم کے لئے خوشبو کا کفارہ۔

نیز اس لئے کہ اس میں تجزی وانقسام نہیں، اور یہ آدمی کے قتل کی سزا ہے، لہذا شرکاء میں سے ہر ایک کے حق میں کامل کفارہ ہوگا جیسے قصاص [2]۔

ابوثور، اور عثمان بتی کا مذہب ہے کہ سب پر ایک کفارہ واجب ہوگا، یہی اوزاعی سے منقول ہے، اس کو ابوالخطاب نے امام احمد سے نقل کیا ہے [3]۔

ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" [4] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))۔

یہ اس لئے کہ لفظ "من" میں ہر قاتل خواہ ایک ہو یا جماعت داخل ہے، آیت میں صرف ایک کفارہ اور ایک دیت واجب کی گئی ہے، دیت متعدد نہیں ہوتی تو اسی طرح کفارہ بھی متعدد نہیں ہوگا۔

نیز اس لئے کہ یہ قتل کا کفارہ ہے، لہذا مقتول کے ایک ہونے کے ساتھ قاتلین کے متعدد ہونے سے متعدد نہیں ہوگا، جیسے حرم کے شکار کا کفارہ [1]۔

مقتولین کے متعدد اور قاتل کے ایک ہونے کی صورت میں کفارہ کا متعدد ہونا:

۱۹ - صحیح میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مقتولین کے متعدد ہونے کی صورت میں کفارہ متعدد ہوگا، شافعیہ نے کہا: اگر دو حاملہ عورتیں ٹکرا جائیں اور اپنے اپنے جنین کو ساقط کر دیں اور دونوں مر جائیں تو ان دونوں میں سے ہر ایک پر ان کے ترکہ میں صحیح قول کے مطابق چار کفارات واجب ہوں گے، یہ اس بنیاد پر ہے کہ خودکشی کرنے والے پر کفارہ واجب ہوتا ہے اور کفارہ میں تجزی وانقسام نہیں، لہذا ان دونوں میں ہر ایک عورت پر ایک کفارہ اپنی ذات کی وجہ سے، دوسرا اپنے جنین کی وجہ سے، تیسرا ساتھ والی عورت کی وجہ سے اور چوتھا اس عورت کے جنین کی وجہ سے واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں چار جانوں کی ہلاکت میں شریک ہیں اور صحیح کے بالمقابل قول ہے کہ دو کفارے واجب ہوں گے [2]۔

سوم: رمضان کے دن میں روزہ توڑنا:

۲۰ - بلا عذر، جان بوجھ کر، رمضان کے دن میں آگے کی شرم گاہ میں جماع کرنے والے پر خواہ انزال ہو یا نہ ہو کفارہ واجب ہوگا، اس میں

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۵۲، البنایہ شرح الہدایہ للعینی ۱۰/ ۴۹، الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۳۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸، المغنی ۸/ ۹۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸، المغنی ۸/ ۹۶۔

(۳) المغنی ۸/ ۹۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۸۔

(۴) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۱) المغنی ۸/ ۹۵، ۹۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۹۱، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۱۴۳، ۶۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۵۸۔

فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

اسی طرح بلا اختلاف رمضان کے دن میں کسی عذر (مثلاً مرض وغیرہ) کی وجہ سے آگے کی شرم گاہ میں جماع کرنے والے پر کفارہ واجب نہیں۔

البتہ آگے کی شرم گاہ کے علاوہ میں جماع کرنے والے پر اگر اس کے ساتھ انزال ہوجائے کفارہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اسی طرح بھول کر یا مکرہ (مجبور) ہوکر یا غلطی سے یا ناواقفیت میں جماع کرنے والے پر کفارہ کے وجوب میں اور جماع کے علاوہ کسی اور طریقہ سے مثلاً بلا عذر کھانے پینے وغیرہ کے ذریعہ، جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے پر کفارہ کے وجوب میں اختلاف ہے۔

اس اختلاف کو آئندہ جزئیات میں ہم پیش کررہے ہیں۔

پیچھے کے راستہ میں وطی کی وجہ سے کفارہ:

۲۱ - پیچھے کے راستہ میں وطی کی وجہ سے کفارہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالک، امام شافعی، امام احمد کا مذہب ہے اور اس کو امام ابو یوسف وامام محمد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ شرمگاہ آگے کی ہو یا پیچھے کی، مرد کی ہو یا عورت کی، کفارہ کے واجب ہونے میں ان میں کوئی فرق نہیں (۲)۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ اس نے شرمگاہ میں جماع کے ذریعہ رمضان کے روزہ کو فاسد کیا، لہذا اس کی وجہ سے وطی کی طرح کفارہ واجب ہوگا (۳)۔

(۱) المغنی ۳/ ۱۲۰، ۱۲۱۔
(۲) المجموع ۶/ ۳۴۱، المغنی ۳/ ۱۲۲، تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷۔
(۳) المغنی ۳/ ۱۲۲۔

نیز یہ کہ یہ سب وطی ہیں، نیز اس لئے کہ حد واجب کرنے میں سب ایک ہیں، اسی طرح روزہ کے فاسد کرنے اور کفارہ کے واجب کرنے میں بھی ہوں گے (۱) نیز یہ کہ یہ شہوت کا محل ہے، لہذا آگے کے راستہ میں وطی کرنے کی طرح اس میں بھی کفارہ واجب ہوگا (۲)۔

حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ پیچھے کے راستہ میں وطی سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ جنایت کم ہے، کیونکہ یہ محل گھناؤنا ہے، صاف طبیعت والا اس کی طرف مائل نہیں ہوتا، لہذا یہ کسی تنبیہ کا متقاضی نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کے بغیر باز رہا جائے گا، لہذا یہ (کفارہ کے) واجب نہ ہونے میں حد کی طرح ہوگی (۳)۔

چوپایہ سے وطی کی وجہ سے کفارہ:

۲۲ - چوپایہ کی شرم گاہ میں وطی کی وجہ سے کفارہ کے وجوب میں دو اقوال ہیں:

اول: اس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا: یہ حنفیہ، بعض شافعیہ و حنابلہ کا قول ہے، اس کو ابو الخطاب نے لکھا ہے، دارمی نے اس کو ابو علی بن خیران اور ابو اسحاق مروزی سے نقل کیا ہے (۴)۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ اس میں کوئی نص نہیں اور نہ یہ منصوص علیہ کے معنی میں ہے، کیونکہ یہ حد کے واجب کرنے اور اس کے بہت سے احکام میں عورت سے وطی کے خلاف ہے (۵)۔

ان سب میں انزال وعدم انزال برابر ہے (۶)۔

دوم: اس میں کفارہ واجب ہوگا، اس کو قاضی نے لکھا ہے، یہی

(۱) المجموع ۶/ ۳۴۱۔
(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷۔
(۳) سابقہ مرجع۔
(۴) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷، المجموع ۶/ ۳۴۱، المغنی ۳/ ۱۲۳۔
(۵) المغنی ۳/ ۱۲۳۔
(۶) المجموع ۶/ ۳۴۱۔

شافعیہ کے یہاں اصح ہے، مالکیہ اسی کے قائل ہیں؟ اس لئے کہ یہ شرمگاہ میں ایسی وطی ہے جو غسل کا سبب ہے، روزہ کو فاسد کرنے والی ہے، لہذا یہ عورت کے ساتھ وطی کرنے کے مشابہ ہوگی [1]۔

شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنے والے پر کفارہ کا واجب ہونا:

۲۳ - شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنے کی صورت میں اگر انزال نہ ہو تو کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ اگر اس کے ساتھ انزال ہوجائے تو فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کے سبب انزال کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ، [2] شافعیہ [3] اور ایک روایت کی رو سے امام احمد کا مذہب ہے [4]۔

حنفیہ وشافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ اس نے مکمل جماع کے بغیر روزہ توڑا ہے، لہذا بوسہ لینے کے مشابہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اصل کفارہ کا واجب نہ ہونا ہے اور اس کے واجب ہونے کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں، اور نہ اجماع یا قیاس ہے۔

اور شرمگاہ میں جماع پر قیاس کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ ابلغ و اعلی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے بلا انزال کفارہ واجب ہوتا ہے، اگر وہ جماع حرام ہو تو اس سے حد واجب ہوتی ہے اور اس کے ساتھ بارہ احکام متعلق ہیں، نیز اس لئے کہ اصل میں علت: بغیر انزال کے جماع ہے اور یہاں جماع واجب کرنے والا نہیں ہے، لہذا انزال کی وجہ سے اس کا اعتبار کرنا صحیح نہیں ہوگا [1]۔

نووی نے کہا: اگر کوئی شخص جماع کے بغیر روزہ فاسد کردے (مثلاً کھانا پینا، استمناء (مشت زنی) اور ایسی مباشرات جس کے نتیجہ میں انزال ہوجائے تو کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نص، جماع کے بارے میں وارد ہے، اور یہ چیزیں اس کے معنی میں نہیں [2]۔

زیلعی نے کہا: شرم گاہ کے علاوہ میں انزال سے کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ صورت کے اعتبار سے جماع نہیں ہے، البتہ اس پر قضا واجب ہوگی اس لئے کہ معنی کے اعتبار سے جماع موجود ہے، شرمگاہ کے علاوہ سے مراد: آگے اور پیچھے کے راستہ کے علاوہ ہے جیسے ران، بغل، اور پیٹ، اور یہ لمس (ہاتھ لگانے) مباشرت، اور بوسہ کے معنی میں ہے [3]۔

انہوں نے کہا: اگر بوسہ کی وجہ سے انزال ہوجائے تو اس پر قضاء واجب ہوگی، اس لئے کہ جماع کا معنی یعنی مباشرت کی وجہ سے انزال موجود ہے، کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ جرم ناقص ہے، لہذا صورت کے اعتبار سے جماع نہیں ہے، یہ اس لئے کہ قضا کے واجب ہونے کے لئے صورت یا معنی کے لحاظ سے منافی کا پایا جانا کافی ہے اور یہ کفارہ کے وجوب کے لئے کافی نہیں ہے، اس میں صورت اور معنی دونوں لحاظ سے امر منافی کا وجود ضروری ہے، اس لئے کہ کفارہ شبہات سے ٹل جاتا ہے، بقیہ کفارات اس کے برخلاف ہیں کہ وہ شبہ کے باوجود واجب ہوتے ہیں [3]۔

قول دوم: شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کے سبب انزال کی

(۱) المجموع ۶/۳۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۲۔
(۲) تبیین الحقائق ۱/۳۲۹۔
(۳) المجموع ۶/۳۴۱۔
(۴) المغنی ۳/۱۲۱۔

(۱) المغنی ۳/۱۲۱۔
(۲) المجموع ۶/۳۴۱۔
(۳) تبیین الحقائق ۱/۳۲۹۔
(۴) تبیین الحقائق ۱/۳۲۴۔

وجہ سے کفارہ واجب ہوگا، یہ مالکیہ کا مذہب ہے، انہوں نے کہا: اگرچہ جان بوجھ کر بوسہ دینے کی وجہ سے یا مباشرت یا مسلسل غور کرنے یا مسلسل دیکھنے کی وجہ سے انزال ہوجائے، اوراس کی عادت انزال کی ہو[۱]۔

یہ، عطاء، حسن، ابن مبارک اور اسحاق کا قول ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے[۲]، اور یہ قفال مروزی کے تلامذہ میں سے ابوخلف طبری کا قول ہے[۳]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ اس نے جماع کے ذریعہ روزہ توڑا، لہذا شرمگاہ میں جماع کرنے کی طرح اس سے بھی کفارہ واجب ہوگا[۴]۔

بھول کر یا اس جیسی حالت میں جماع کرنے والے پر کفارہ کا واجب ہونا:

۲۴ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ آگے کے راستہ میں جان بوجھ کر بلا عذر جماع کرنے والے پر کفارہ واجب ہے، البتہ بھول کر یا غلطی سے یا ناواقفیت سے جماع کرنے والے پر کفارہ کے واجب ہونے میں دومختلف اقوال ہیں:

قول اول: بھول کر یا غلطی سے یا ناواقفیت میں جماع کرنے والے پر کفارہ نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ[۵]، مالکیہ[۶] اور شافعیہ[۷] کا مذہب ہے، اسی کے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۸، ۵۲۹۔
(۲) المغنی ۳/ ۱۲۱۔
(۳) المجموع ۶/ ۳۴۱۔
(۴) المغنی ۳/ ۱۲۱۔
(۵) المبسوط ۳/ ۷۱۔
(۶) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۳۱، ۴۳۷، الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۳۲۱۔
(۷) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۴، المجموع ۶/ ۳۲۴۔

قائل: اسحاق، لیث اور اوزاعی ہیں[۱]، یہی ابن منذر، حسن، مجاہد، اور ثوری کا قول ہے[۲]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ فِيۡمَا اَخۡطَأۡتُمۡ بِهٖ"[۳] (تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہوجائے)۔

نیز رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه"[۴] (اللہ تعالی نے میری امت سے غلطی، بھول اور اس چیز کو اٹھادیا جس پر اس کو مجبور کیا جائے)۔

آیت اور حدیث میں غلطی، بھول اور اکراہ کے اٹھانے کی صراحت ہے اور مراد حکم کو اٹھانا اور معاف کرنا ہے، اس لئے کہ تینوں چیزوں میں سے ہر ایک حسی طور پر موجود ہے، حکم کی دو قسمیں ہیں، دنیوی: یعنی فساد اور اخروی یعنی گناہ اور حکم کا لفظ دونوں کو شامل ہے، لہذا اٹھانا اور معاف کرنا دونوں کو شامل ہوگا، اس لئے اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ کفارہ گناہ کو اٹھانے کے لئے ہے اور گناہ لوگوں سے اٹھادیا گیا ہے[۵]۔

نیز حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أفطر في شهر رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة"[۶] (جو رمضان کے مہینہ میں بھول

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۳۲۱، ۳۲۲۔
(۲) المغنی ۳/ ۱۲۱، ۱۲۲، الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۳۲۲۔
(۳) سورۂ الأحزاب/ ۵۔
(۴) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) اور حاکم (۲/ ۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۵) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۲۔
(۶) حدیث: "من أفطر في شهر رمضان ناسياً......" کی روایت =

کر روزہ توڑ دے اس پر نہ قضا واجب ہوگی نہ کفارہ)۔

اس حدیث سے رمضان میں بھول کر روزہ توڑنے والے پر خواہ روزہ توڑنا جماع کے ذریعہ ہو یا کسی اور طرح سے، کفارہ کے واجب نہ ہونے پر دلالت ظاہر ہے (۱)۔

نیز رمضان کے دن میں روزہ توڑنے کا کفارہ دوسرے کفارات سے اس لحاظ سے الگ ہے کہ وہ کفارات شبہ کے ساتھ واجب ہوتے ہیں، لیکن رمضان کے دن میں روزہ توڑنے کا کفارہ شبہ کے ساتھ ساقط ہوجاتا ہے۔

فرق: کفارہ، صرف فوت شدہ چیز کی تلافی کے لئے واجب ہوتا ہے اور روزہ میں تلافی قضا کے ذریعہ ہوجاتی ہے، لہذا کفارہ صرف زجر کے لئے ہوگا، اس لئے یہ حدود کے مشابہ ہوگا اور شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا (۲)۔

نیز جماع کو کھانے پینے پر قیاس کرکے استدلال کیا ہے کہ جس طرح بھول کر کھانے یا پینے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، اسی طرح بھول کر یا غلطی سے یا ناواقفیت میں جماع کرنے والے پر کفارہ واجب نہیں ہوگا (۳)۔

قول دوم: بھول کر یا غلطی سے یا ناواقفیت میں جماع کرنے والے پر کفارہ واجب ہوگا: یہ حنابلہ کا مذہب ہے (۴)، یہی عطاء سے ایک روایت ہے اور یہی (۵) ابن ماجشون اور ابن عبد الملک کا قول ہے (۶)۔

= دار قطنی (۲/ ۱۷۸) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۶/ ۳۲۴) میں کہا: اس کی اسناد صحیح یا حسن ہے۔

(۱) المجموع ۶/ ۳۲۴۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۴۔

(۳) المجموع ۶/ ۳۲۳۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴، المغنی ۳/ ۱۲۱۔

(۵) الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۳۲۲، المغنی ۳/ ۱۲۲۔

(۶) الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۳۲۲۔

حنابلہ اور ان کے موافقین کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے ہے: "**بينا نحن جلوس عند النبي ﷺ إذا جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت، قال: "مالك"؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً، قال: لا، قال: فمكث النبي ﷺ، فبينا نحن على ذلك، أتي النبي ﷺ بعرق فيها تمر – والعرق المكتل – قال: أين السائل؟ فقال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: على أفقر مني يارسول الله؟ فو الله ما بين لابتيها – يريد الحرتين – أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلك**" (۱)

(ایک بار ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں ایک شخص آیا اور کہنے لگا: اے اللہ کے رسول! میں تباہ ہوگیا۔ آپ نے پوچھا: کیا ہوا؟ وہ کہنے لگا: میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**هل تجد رقبة تعتقها؟**" (تم کو آزاد کرنے کے لئے ایک غلام مل سکتا ہے؟) اس نے کہا: نہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "**فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟**" (لگاتار دو مہینے کا روزہ رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ نے فرمایا: "**فهل تجد إطعام ستين مسكينا؟**" (تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟) اس نے کہا: نہیں۔ یہ سن کر آپ ﷺ ٹھہرے رہے، ہم سب لوگ بھی بیٹھے رہے، اتنے میں رسول اللہ ﷺ کے پاس کھجور کا ایک ٹوکرا آیا ("عرق" کا معنی ٹوکرا ہے)، آپ نے پوچھا:

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: "بينا نحن جلوس عند النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۶۳) اور مسلم (۲/ ۷۸۱، ۷۸۲) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

سائل کہاں گیا، اس نے کہا: میں ہوں، آپ نے فرمایا: یہ لے لو، اور اس کو خیرات کردو، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا اس پر خیرات کروں جو مجھ سے زیادہ محتاج ہو؟ بخدا! مدینہ کے دونوں طرف کے پتھریلے کناروں کے درمیان کوئی گھر والا مجھ سے زیادہ محتاج نہیں؟ نبی علیہ السلام مسکرائے یہاں تک کہ آپ کے دانت ظاہر ہوگئے، پھر آپ نے فرمایا: "**أطعمه أهلك**" (اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

یہ حدیث رمضان کے دن میں مطلقاً جماع کرنے والے پر خواہ جان بوجھ کر جماع کرے یا بھول کر یا ناواقفیت میں یا غلطی سے، خواہ بااختیار ہو یا مجبور کفارہ کے واجب ہونے میں صریح ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے اس اعرابی سے تفصیل دریافت نہیں فرمائی اور اگر اس کی وجہ سے حکم بدلتا تو تفصیل دریافت فرماتے، اس لئے کہ ضرورت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں اور سوال جواب میں لوٹایا جاتا ہے، گویا آپ نے فرمایا: اگر تم رمضان کے روزہ میں جماع کرلو تو کفارہ دو [۱]۔

نیز روزہ ایسی عبادت ہے جس میں وطی حرام ہے، اس لئے حج کی طرح اس کا عمد اور غیر عمد برابر ہوگا [۲]۔

نیز روزہ کو فاسد کرنا اور کفارہ کا واجب ہونا دو ایسے احکام ہیں، جن کا تعلق جماع سے ہے، ان دونوں کو شبہ ساقط نہیں کرتا ہے، لہٰذا اس میں عمد اور سہو اس کے بقیہ احکام کی طرح برابر ہوں گے [۳]۔

کھانے پینے وغیرہ کے ذریعہ جان بوجھ کر روزہ توڑنے میں کفارہ کا واجب ہونا:

۲۵ – جو شخص رمضان کے دن میں بھول کر یا ناواقفیت میں یا غلطی

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴، المغنی ۳/ ۱۲۰، ۱۲۱۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴۔
(۳) المغنی ۳/ ۱۲۲۔

سے کھالے یا پی لے اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ جان بوجھ کر کھانے یا پینے وغیرہ سے کفارہ کے واجب ہونے میں ان کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: رمضان کے دن میں جان بوجھ کر کھانے پینے وغیرہ سے کفارہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ [۱] اور مالکیہ [۲] کا مذہب ہے، یہی عطاء، حسن، زہری، ثوری، اوزاعی، اسحاق اور ابوثور کا بھی قول ہے [۳]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے ہے: "**أن رجلاً أفطر فی رمضان فأمره علیه الصلاة والسلام أن یعتق رقبة**" [۴] (ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو آپ علیہ السلام نے اسے ایک غلام آزاد کرنے کا حکم فرمایا)۔

نیز ان کا استدلال رسول اللہ علیہ السلام کے اس ارشاد سے ہے: "**من أفطر فی رمضان متعمدا فعلیه ما علی المظاهر**" [۵] (جو رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑ دے، اس پر وہی واجب ہوگا جو ظہار کرنے والے پر واجب ہوتا ہے)۔

ان دونوں احادیث سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے پہلی حدیث میں رمضان کے دن میں روزہ توڑنے والے کو ایک غلام آزاد کرنے کا حکم دیا، کسی طرح روزہ توڑنے میں کوئی

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۷، ۵۲۸۔
(۳) المغنی ۳/ ۱۱۵، المجموع ۶/ ۳۳۰۔
(۴) حدیث ابی ہریرہؓ: "أن رجلاً أفطر فی رمضان......" کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۹۱) نے کی ہے، اور اس کے مرسل ہونے کو راجح کہا ہے۔
(۵) حدیث: "من أفطر فی رمضان متعمداً......" کے بارے میں روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۴۴۹) میں کہا ہے، حدیث ان الفاظ کے ساتھ غریب ہے، مجھے نہیں ملی۔

فرق نہیں کیا، اور دوسری حدیث میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے کی سزا مطلق طور پر ظہار کرنے والے کی سزا قرار دیا، ظہار کرنے والے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، لہذا جو شخص کھا کر یا کسی اور طریقہ سے روزہ توڑے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

ان حضرات نے کہا: کفارہ کا تعلق مہینہ کی حرمت مکمل طور پر پامال ہوکر فاسد ہوجانے کی وجہ سے ہے نہ کہ جماع سے، اس لئے کہ حرام فاسد کرنا ہے نہ کہ جماع کرنا، اسی وجہ سے اپنی منکوحہ بیوی اور اپنی مملوکہ باندی سے وطی کرنے پر کفارہ واجب ہے، اگر یہ وطی دن میں ہو اس لئے کہ افساد پایا گیا، نہ کہ رات میں اس لئے کہ افساد نہیں پایا گیا، حد اس کے برخلاف ہے، کیا نہیں دیکھتے: رسول اللہ ﷺ نے کفارہ کی علت اپنے اس قول میں بیان فرمائی "من أفطر في رمضان......" (جو رمضان میں روزہ توڑ دے)، لہذا جماع کے ساتھ کفارہ کے متعلق ہونے کا قول باطل ہوگا۔

ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شرم گاہ کی شہوت میں ہیجان زیادہ ہے اور نہ یہ کہ آدمی کے لئے اس کے تقاضے سے رکنا زیادہ شاق ہے، بلکہ پیٹ کی شہوت زیادہ سخت ہے اور وہ ہلاکت کا سبب ہوجاتی ہے، اسی وجہ سے اس کے اندر بوقت ضرورت و مجبوری حرام چیزوں کے کھانے کی رخصت دی گئی، تاکہ ہلاکت نہ ہو، شرم گاہ اس کے برخلاف ہے، نیز اس لئے کہ روزہ شرمگاہ کی شہوت کو کمزور کردیتا ہے، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے مجرد شخص کو روزہ کا حکم دیا ہے اور کھانے سے پیٹ کی شہوت بڑھتی ہے، لہذا کھانا زجر کا زیادہ متقاضی ہوگا[1]۔

قول دوم: رمضان کے دن میں جان بوجھ کر کھانے پینے وغیرہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ شافعیہ[1] اور حنابلہ[2] کا مذہب ہے اسی کے قائل سعید بن جبیر، نخعی، ابن سیرین، حماد اور داؤد ہیں[3]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ اصل کفارہ کا نہ ہونا ہے، مگر جس میں شریعت واجب کرے اور شریعت نے جماع میں کفارہ کو واجب کیا ہے اور جو اس کے علاوہ ہے وہ اس کے معنی میں نہیں، اس لئے کہ جماع زیادہ سخت ہے، اسی وجہ سے غیر کی ملکیت میں جماع کے سبب حد واجب ہوتی ہے اور اس کے سوا میں واجب نہیں ہوتی، لہذا وہ اپنے اصل پر باقی رہے گا اور اگر یہ خبر سلطان کے پاس پہنچے تو اس کی تعزیر کرے گا، اس لئے کہ یہ ایسا حرام ہے جس میں کوئی حد یا کفارہ نہیں، لہذا اس میں تعزیر ثابت ہوگی، جیسے پرائی عورت کے ساتھ شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا[4]۔

نیز یہ کہ اس نے بغیر جماع کے روزہ توڑا ہے، لہذا اس سے کفارہ واجب نہ ہوگا، جیسے کنکر یا مٹی نگلنا یا جیسے کہ امام مالک کے نزدیک مرتد ہونا، نیز اس لئے کہ اس کی وجہ سے کفارہ واجب کرنے میں نہ کوئی نص ہے اور نہ اجماع۔

اس کو جماع پر قیاس کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس سے زجر کرنے کی حاجت زیادہ ہے، اس کے ذریعہ سے تعدی کا حکم زیادہ مؤکد ہے، اسی وجہ سے اگر وہ حرام ہو تو اس سے حد واجب ہوتی ہے، خاص طور سے اسی سے حج فاسد ہوجاتا ہے دوسرے ممنوعات حج سے نہیں اور بدنہ (اونٹ) واجب ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اس سے عام طور پر دو شخصوں کا روزہ فاسد ہوتا ہے، دوسری چیز ایسی نہیں ہے[5]۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/۳۲۸۔

(۱) المجموع ۶/۳۲۸، ۳۲۹۔
(۲) المغنی ۳/۱۱۵۔
(۳) المجموع ۶/۳۲۹۔
(۴) المجموع ۶/۳۲۸۔
(۵) المغنی ۳/۱۱۶۔

جماع پر اکراہ کے سبب کفارہ کا واجب ہونا:

اگر مرد یا عورت کو رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کیا جائے تو ان پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف-اگر مکرہ (مجبور) مرد ہو:

۲۶- رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کئے گئے مرد پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کئے گئے مرد پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ[1]، مالکیہ[2] اور شافعیہ[3] کا مذہب ہے، اور یہی امام احمد سے ابوالخطاب کی روایت ہے[4]۔

ان حضرات کا استدلال نبی ﷺ کے اس ارشاد سے ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن الله وضع عن أمتی الخطأ و النسیان وما استکرهوا علیه"[5] (اللہ نے میری امت سے غلطی، بھول اور اس چیز کو اٹھا دیا جس پر اس کو مجبور کیا جائے)۔

نیز اس لئے کہ کفارہ یا تو سزا ہے یا گناہ کو مٹانے والا اور اکراہ کے ساتھ کفارہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس میں گناہ نہیں[6]۔

نیز اس لئے کہ شریعت نے اس میں کفارہ واجب نہیں کیا، شریعت نے جس میں کفارہ واجب کیا ہے اس پر اس کو قیاس کرنا صحیح

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷، ابن عابدین ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۵۲۷، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۳۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۳، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۴۷، أسنی المطالب ۱/ ۴۲۵۔
(۴) المغنی ۳/ ۱۲۴۔
(۵) حدیث: "إن الله وضع عن أمتی الخطأ والنسیان......" کی تخریج فقرہ/ ۲۴ میں گذر چکی ہے۔
(۶) المغنی ۳/ ۱۲۴۔

نہیں، اس لئے کہ عذر ہونے اور نہ ہونے دونوں میں اختلاف ہے[1]۔

نیز اس لئے کہ روزہ کا فساد "ایلاج" (عضو داخل کرنے) سے متحقق ہوجاتا ہے اور وہ اس سلسلہ میں مکرہ (مجبور) ہے، اس لئے کہ ایسا نہیں ہے کہ جس کے آلۂ تناسل میں ایستادگی ہو، وہ جماع کرے[2]۔

قول دوم: رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کئے گئے مرد پر کفارہ واجب ہوگا۔

یہ حنابلہ[3] اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون اور ابن عبد الملک کا مذہب ہے[4]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے ہے:

"بینا نحن جلوس عند النبی ﷺ إذ جاءه رجل فقال: یا رسول الله هلکت۔ قال: "مالک"؟قال:وقعت علی امرأتی وأنا صائم۔ فقال رسول الله ﷺ: "هل تجد رقبة تعتقها؟"قال:لا۔ قال: "فهل تستطیع أن تصوم شهرین متتابعین؟" قال: لا، قال: "فهل تجد إطعام ستین مسکینا؟" قال: لا، قال: فمکث النبی ﷺ فبینا نحن علی ذلک أتی النبی ﷺ بعرق فیها تمر۔ والعرق المکتل۔ قال: "أین السائل؟"فقال: أنا۔ قال:"خذ هذا فتصدق به"فقال الرجل: علی أفقر منی یارسول الله؟ فوالله مابین لابتیها۔ یرید الحرتین۔ أهل بیت أفقر من أهل بیتی، فضحک النبی ﷺ حتی بدت أنیابه، ثم

(۱) المغنی ۳/ ۱۲۴، ۱۲۵۔
(۲) شرح فتح القدیر لابن الہمام ۲/ ۲۵۵، تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۲۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴، المغنی ۳/ ۱۲۴، ۱۲۵۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۷، مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۷۔

قال: "أطعمه أهلک" [۱] (ایک بار ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں ایک شخص آیا اور کہنے لگا: اے اللہ کے رسول! میں تباہ ہوگیا۔ آپ نے پوچھا: کیا ہوا؟ وہ کہنے لگا: میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا" آپ ﷺ نے فرمایا: تم کو آزاد کرنے کے لئے ایک غلام مل سکتا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: لگا تار دو مہینے کے روزے رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، یہ سن کر آپ ﷺ ٹھہرے رہے، ہم لوگ بھی بیٹھے رہے، اتنے میں رسول اللہ ﷺ کے پاس کھجور کا ایک ٹوکرا آیا (عرق کا معنی ٹوکرا ہے)، آپ ﷺ نے پوچھا: سائل کہاں گیا؟ اس نے کہا، میں ہوں، آپ نے فرمایا: یہ لے لو اور اس کو خیرات کردو، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا اس پر خیرات کروں جو مجھ سے زیادہ محتاج ہو؟ بخدا! مدینہ کے دونوں طرف پتھریلے کناروں کے درمیان کوئی گھر والا مجھ سے زیادہ محتاج نہیں، نبی ﷺ مسکرائے، یہاں تک کہ آپ کے دانت ظاہر ہوگئے، پھر آپ نے فرمایا: اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان کے دن میں جماع کرنے والے پر خواہ با اختیار ہو یا مجبور کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعرابی سے تفصیل دریافت نہیں فرمائی اور اگر اس کی وجہ سے حکم بدلتا تو اس سے تفصیل دریافت فرماتے، کیونکہ ضرورت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں اور سوال کو جواب میں لوٹایا جاتا ہے گویا آپ نے اس سے فرمایا: اگر تم رمضان کے روزہ میں جماع کرلو تو کفارہ دو [۲]۔

(۱) حدیث ابی ہریرۃؓ: "بينا نحن جلوس عند النبي ﷺ......" کی تخریج فقرہ/ ۲۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴۔

نیز اس لئے کہ روزہ ایسی عبادت ہے جس میں وطی حرام ہے، اس لئے حج کی طرح اس کا عمد اور غیر عمد برابر ہوگا [۱]۔

نیز اس لئے کہ وطی پر اکراہ ناممکن ہے، اس لئے کہ انسان عضو تناسل کی استادگی سے قبل وطی نہیں کرے گا اور شہوت کے بغیر استادگی نہیں ہوتی، لہذا یہ غیر مکرہ کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اس کو جماع سے لذت ملتی ہے، کیونکہ استادگی اختیار کی علامت ہے [۲]۔

ب- اگر مکرہ (مجبور) عورت ہو:

۲۷- اگر عورت کو رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کیا جائے تو اس پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اگر عورت کو رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کیا جائے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ [۳]، شافعیہ [۴] اور حنابلہ [۵] کا مذہب ہے، اسی کے قائل: حسن، ثوری اور اوزاعی ہیں [۶]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ عورت کی طرف سے کوئی فعل نہیں پایا گیا، اس لئے اس نے روزہ نہیں توڑا، جیسے کہ اگر اس کے اختیار کے بغیر اس کی حلق میں پانی ڈال دیا جائے [۷]۔

نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس اعرابی کو جس نے وطی کی تھی صرف ایک کفارہ کا حکم دیا، حالانکہ بیان کی ضرورت تھی [۸]۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۲۴۔
(۲) المغنی ۳/ ۱۲۴، تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۳۷۔
(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۷۔
(۴) المجموع ۶/ ۳۳۶۔
(۵) المغنی ۳/ ۱۲۳۔
(۶) المغنی ۳/ ۱۲۳، کشاف القناع ۲/ ۳۲۵۔
(۷) المغنی ۳/ ۱۲۴۔
(۸) المجموع ۶/ ۳۴۴۔

نیز اس لئے کہ عورت کا روزہ ناقص ہے، اس لئے کہ حیض پیش آجانے سے وہ باطل ہوجاتا ہے، اور جب ایسا ہے تو وہ مکمل حرمت والا نہیں ہوگا، لہذا اس سے کفارہ متعلق نہیں ہوگا [۱]۔

نیز اس لئے کہ اگر یہ واجب اس عورت سے متعلق ہوتا تو اس کے نکالنے کا اس کو حکم دیا جاتا [۲]، اور اس کو نکالنے کا اسے حکم نہ دینا اس کے عدم وجوب کی دلیل ہے۔

قول دوم: رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کی گئی عورت پر کفارہ واجب ہوگا اور اس کفارہ کو عورت کی طرف سے اس کا شوہر برداشت کرے گا۔

یہ مالکیہ [۳] اور اصح قول کے بالمقابل شافعیہ کا مذہب ہے [۴]۔

مالکیہ اور ان کے موافقین کا استدلال یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو رمضان کے دن میں جماع پر مجبور کرکے بیوی پر غیر واجب کو واجب کر دیا، لہذا اس کو وہی برداشت کرے گا اور بیوی کی طرف سے اس پر کفارہ لازم ہوگا [۵]۔

دوران جماع طلوع فجر ہونے والے پر کفارہ کا واجب ہونا:

ابتداء طلوع فجر کے ساتھ فوراً جماع سے الگ ہوجانے اور جماع کو جاری رکھنے کے درمیان فرق کیا ہے اور ہر حالت کے خاص احکام بیان کئے ہیں۔

(۱) المجموع ۶/ ۳۴۴۔

(۲) المجموع ۶/ ۳۴۴۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۶، ۴۳۷۔

(۴) المجموع ۶/ ۳۳۶۔

(۵) مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۶۔

الف-ابتداء طلوع فجر کے ساتھ جماع سے الگ ہوجانا:

۲۸- جو ابتداء طلوع فجر کے ساتھ جماع سے الگ ہوجائے اس پر کفارہ کے وجوب میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر کفارہ نہیں ہوگا:

یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی حنابلہ میں ابوحفص کا قول ہے [۱]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جماع سے الگ ہونا، جماع کو ترک کرنا ہے، لہذا اس سے وہ حکم متعلق نہیں ہوگا جو جماع سے متعلق ہوتا ہے، اس لئے کہ جو حکم کسی چیز کے انجام دینے سے متعلق ہو اس کے ترک کرنے سے متعلق نہیں ہوتا، جیسا کہ اگر قسم کھائے کہ گھر میں داخل نہیں ہوگا اور وہ اس گھر میں ہو، پھر اس سے نکل جائے یا قسم کھائے کہ یہ کپڑا نہیں پہنے گا اور وہ کپڑا اس کے بدن پر ہو اور وہ اس کو نکالنا شروع کردے تو حانث نہیں ہوگا، تو ایسا ہی یہاں بھی ہوگا۔

نیز اس لئے کہ انزال، مباح مباشرت کے نتیجہ میں ہے، لہذا اس میں کچھ واجب نہ ہوگا جیسا کہ اگر کسی آدمی کا ہاتھ قصاص میں کاٹے پھر وہ شخص جس سے قصاص لیا گیا ہے مر جائے۔

نیز اس لئے کہ اس سے گریز نہیں کیا جاسکتا اور جس سے گریز کرنا ممکن نہ ہو معاف ہے [۲]۔

قول دوم: اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

اس کے قائل: ابن حامد، قاضی، جمہور حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر ہیں [۳]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جماع سے الگ ہوجانے کی

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۴، مواہب الجلیل ۲/ ۴۴۱، المجموع ۶/ ۳۰۹، المغنی ۳/ ۱۲۶۔

(۲) المغنی ۳/ ۱۲۶، المجموع ۶/ ۳۰۳، ۳۲۲، المبسوط للسرخسی ۳/ ۱۴۰، ۱۴۱۔

(۳) المغنی ۳/ ۱۲۶، کشاف القناع ۲/ ۳۲۵، تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۴۔

حالت میں وہ خود جماع کرنے والا ہوگا، اس لئے کہ جماع سے الگ ہونا ایسا جماع ہے جس سے لذت ملتی ہے، لہذا اس سے وہی حکم متعلق ہوگا جو جماع کو جاری رکھنے سے ہوتا ہے [۱]۔

ب- طلوع فجر کے ساتھ جماع کو جاری رکھنا:

۲۹- جماع کے دوران جس پر فجر طلوع ہوجائے اور وہ جماع کو جاری رکھے اس پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر کفارہ واجب ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۲]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ اس نے رمضان کے ایک دن کے روزہ کو جماع کے ذریعہ بلا عذر روک دیا، لہذا روزہ کی حرمت کے پیش نظر اس کی وجہ سے وہ گنہ گار ہوگا، لہذا اس پر کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر طلوع فجر کے بعد یا دن کے دوران وطی کرلے۔

نیز اس لئے کہ یہاں پر ابتداء فعل سے کفارہ متعلق نہیں، تو فعل کے جاری رکھنے سے کفارہ واجب ہوگا تا کہ رمضان کے دن میں جان بوجھ کر جماع کرنا کفارہ سے خالی نہ ہو [۳]۔

قول دوم: اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے [۴]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ ان کے نزدیک کفارہ کا سبب اس طور پر روزہ توڑنا ہے جس سے جنایت مکمل ہوجائے اور یہ اس صورت میں نہیں پایا گیا جبکہ طلوع فجر ہوا اور وہ اپنی بیوی کے ساتھ مشغول ہوا اور

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۴، المغنی ۳/ ۱۲۶۔
(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۴۴۱، المجموع ۶/ ۳۰۹، المغنی ۳/ ۱۲۶۔
(۳) المغنی ۳/ ۱۲۶، ۱۲۷، المجموع ۶/ ۳۰۹، ۳۱۰۔
(۴) تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۰، المبسوط ۳/ ۱۴۱۔

اس پر برقرار بھی رہے، اس لئے کہ جماع کے ساتھ اس کا روزہ شروع کرنا صحیح نہیں اور روزہ توڑنا صرف روزہ شروع کرنے کے بعد ہوگا اور یہ نہیں پایا گیا۔

انہوں نے یہ بھی کہا: اگر کفارہ کا سبب ایسا جماع ہو جو روزہ کو ختم کرنے والا ہو اور جماع: شرمگاہ کو شرمگاہ میں داخل کرنے کا نام ہے، اور یاد آنے یا طلوع فجر کے بعد شرمگاہ کو شرمگاہ میں داخل کرنا اس کی طرف سے نہیں پایا گیا، البتہ اس کی طرف سے جاری رکھنا پایا گیا اور یہ داخل کرنا نہیں ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص قسم کھائے کہ وہ گھر میں داخل نہیں ہوگا اور وہ اس گھر میں ہو تو وہ حانث نہ ہوگا، اگرچہ اس گھر میں تھوڑی دیر ٹھہر جائے، لہذا یہ بھی اسی کے مثل ہوگا [۱]۔

ج- طلوع فجر نہ ہونے کے گمان کے ساتھ جماع کرنے والے پر کفارہ:

۳۰- جو شخص یہ سمجھ کر جماع کرے کہ فجر ابھی طلوع نہیں ہوئی ہے پھر معلوم ہوا کہ فجر طلوع ہوچکی ہے اس پر کفارہ واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں۔

مذہب اول: اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اور یہی ابن عباس، معاویہ بن ابوسفیانؓ، عطاء، سعید بن جبیر، مجاہد، ثوری، زہری، ابوثور، اسحاق بن راہویہ، عروہ بن زبیر اور حسن کا قول ہے [۲]۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو نبی علیہ السلام سے مروی آپ علیہ السلام نے فرمایا: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ

(۱) المبسوط ۳/ ۱۴۱۔
(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۲، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۷، ۴۲۸، المجموع ۶/ ۳۰۷، ۳۰۹۔

والنسیان وما استکرھوا علیه"[1] (اللہ نے میری امت سے غلطی، بھول اور اس چیز کو اٹھا دیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا جائے)۔

نیز اس لئے کہ کفارہ گناہ کو اٹھانے کے لئے ہے اور یہ غلطی کرنے والے سے اٹھایا ہوا ہے[2]۔

نیز اس لئے کہ اس نے یہ سمجھ کر جماع کیا ہے کہ یہ اس کے لئے حلال ہے اور روزہ کا کفارہ سزا ہے جو گناہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے، لہذا مباح سمجھنے کے ساتھ واجب نہ ہوگا، جیسے کہ حد، اس لئے کہ وہ معذور ہے۔

نیز اس نے مسئلہ کی بنیاد اصل پر رکھی، لہذا جنایت کے تصور کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ اس نے جان بوجھ کر جماع کے ذریعہ روزہ کی حرمت کو پامال نہیں کیا[3]۔

مذہب دوم: اس پر کفارہ واجب ہوگا:

یہ حنابلہ کا مذہب ہے[4]۔

ان حضرات کا استدلال اوپر مذکور جماع کرنے والے کی حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو کسی فرق اور تفصیل کے بغیر کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔

نیز اس لئے کہ اس نے رمضان کے روزہ کو مکمل جماع کے ذریعہ فاسد کر دیا، لہذا کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر اس کو اس کا یقین ہوتا[5]۔

(۱) حدیث: "إن الله وضع عن أمتی......" کی تخریج فقرہ/ ۲۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۲۔

(۳) المجموع ۶/ ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۰، تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۲، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۷، ۴۳۸۔

(۴) المغنی ۳/ ۱۲۶۔

(۵) المغنی ۳/ ۱۲۷۔

کفارہ کے ساقط ہونے میں عوارض کا اثر:

۳۱- جو دن کے شروع میں جماع کرے پھر دن کے دوران بیمار ہوجائے یا مجنون ہوجائے، یا عورت ہو اور حائضہ یا نفاس والی ہوجائے تو اس سے کفارہ کے ساقط ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: کسی عارض کے پیش آنے سے کفارہ ساقط نہ ہوگا۔

یہ مالکیہ، حنابلہ اور اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: لیث، اسحاق، ابن ابولیلی اور ابوثور ہیں[1]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسی وجہ ہے جو وجوب کفارہ کے بعد پیش آئی، لہذا وہ کفارہ کو ساقط نہیں کرے گی جیسے سفر۔

نیز اس لئے کہ اس نے مکمل جماع کے ذریعہ رمضان میں واجب روزہ کو فاسد کیا ہے، لہذا اس پر کفارہ برقرار رہے گا جیسا کہ اگر عذر پیش نہ آتا۔

نیز اس لئے کہ اس نے جو کام کیا ہے اس کے ذریعہ ابتداء روزہ کی حرمت کو پامال کرنے کا قصد کیا[2]۔

قول دوم: کسی عارض کے پیش آنے سے کفارہ ساقط ہوجائے گا،

یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی ثوری کا قول اور شافعیہ کے یہاں دوسرا قول ہے[3]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ بعد میں طاری ہونے والا مرض روزہ توڑنے کو مباح کر دیتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ روزہ واجب نہیں ہوا تھا، اس لئے کہ مرض ایسی چیز ہے جس سے طبیعت میں تغیر ہوتا ہے اور وہ فساد کا سبب بنتا ہے اور یہ اولا اندر پیدا ہوتا ہے، پھر اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے اور جب وہ اسی دن بیمار ہوجائے گا تو ظاہر ہوگا کہ

(۱) المدونہ ۱/ ۲۲۱، المغنی ۲/ ۱۲۵، المجموع ۶/ ۳۴۰، ۳۵۱۔

(۲) المغنی ۳/ ۱۲۷، المجموع ۶/ ۳۴۰، ۳۵۱۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۳۴۰، المجموع ۶/ ۳۴۰۔

رخصت کا سبب روزہ توڑنے کے وقت موجود تھا، لہذا یہ روزہ کے منعقد ہونے سے مانع ہوگا جو کفارہ کا سبب ہوتا ہے۔

نیز اس لئے کہ اصل مرض کے وجود میں شبہ ہے اور کفارہ شبہ کے ساتھ واجب نہیں ہوتا۔

نیز اس لئے کہ حیض ایسا خون ہے جو رحم میں تھوڑا تھوڑا جمع ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ باہر نکلنے کے لئے تیار ہوجاتا ہے اور جب اسی دن باہر آئے گا تو اس کا تیار ہونا ظاہر ہوگا اور روزہ توڑنا واجب ہوجائے گا، یا اس کی اصل کا تیار ہونا ظاہر ہوگا جو شبہ پیدا کرے گا۔

نیز اس لئے کہ جنون روزہ کے منافی ہے اور اس کے پیش آنے سے ظاہر ہوگا کہ وہ اس دن روزہ دار نہ تھا (۱)۔

البتہ حنفیہ نے اس کو عارض سماوی کے ساتھ خاص کیا ہے جس میں بندہ کا کوئی دخل نہ ہو اور نہ اس کے سبب میں کوئی دخل ہو اور اگر یہ عارض اس کے عمل سے ہو جیسے سفر اور خود کو زخمی کرنا تو معتمد قول کے مطابق کفارہ لازم ہوگا (۲)۔

رمضان کے علاوہ کے روزہ میں جماع کے سبب کفارہ کا واجب ہونا:

۳۲ - جو شخص نفلی روزہ میں یا جماع کے کفارہ کے روزہ میں جماع کرلے اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، البتہ جو شخص رمضان کی قضا کے روزہ میں یا نذر کے روزہ میں جماع کرلے اس پر کفارہ کے واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: اس پر مطلقاً کفارہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے (۳)۔

---

(۱) المجموع ۶/ ۳۵۱، شرح فتح القدیر لابن الہمام ۲/ ۲۶۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۱۰۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۹، مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۳، المجموع ۶/ ۳۴۲، =

ان کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ رمضان کی حرمت پامال کرنے کے بارے میں منقول ہے، اس لئے کہ رمضان کو روزہ سے خالی کرنا ناجائز ہے، رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات اس سے الگ ہیں۔

نیز اس لئے کہ اس نے غیر رمضان میں جماع کیا ہے، لہذا اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا جیسا کہ اگر کفارہ کے روزہ میں جماع کرلے اور قضا ادا سے الگ ہے، اس لئے کہ ادا ایک محترم زمانہ کے ساتھ متعین ہے، لہذا اس میں جماع کرنا اس کو پامال کرنا ہوگا، قضا اس کے برخلاف ہے (۱)۔

قول دوم: جو رمضان کی قضا کے روزہ کو جماع کے ذریعہ فاسد کردے، اس پر کفارہ واجب ہوگا، یہ قتادہ کا قول ہے (۲)۔

ان کا استدلال رمضان کی قضا میں جماع کرنے والے پر کفارہ کے وجوب کے حق میں قیاس سے ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: رمضان کی قضاء ایسی عبادت ہے جس کی ادا میں کفارہ واجب ہوتا ہے، تو اس کی قضا میں بھی کفارہ واجب ہوگا جیسے کہ حج (۳)۔

قول سوم: زندگی بھر کے روزہ کی نذر میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے پر کفارہ واجب ہوگا، یہ مالکیہ میں سحنون اور ابن ماجشون کا مذہب ہے۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جب اس نے ایسے روزہ کو جان بوجھ کر توڑ دیا جس کی تلافی قضاء سے نہیں ہوسکتی، تو یہ رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے کے مشابہ ہوگا، کیونکہ قضا کے ذریعہ اس کی تلافی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ اس کے بارے میں حدیث ہے کہ زندگی بھر کے روزہ سے اس کی قضا نہیں ہوگی اگرچہ زندگی بھر روزہ

= ۳۴۵، المغنی ۳/ ۱۲۵۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۹، المجموع ۶/ ۳۴۲، المغنی ۳/ ۱۲۵۔

(۲) المجموع ۶/ ۳۴۵، المغنی ۳/ ۱۲۵۔

(۳) المغنی ۳/ ۱۲۵۔

رکھے [1]۔

رمضان کے دن میں متعدد بار جماع کے سبب کفارہ کا متعدد ہونا:

۳۳- جو شخص رمضان میں ایک دن کے اندر کفارہ کی ادائیگی سے قبل کئی بار جماع کرلے تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہوگا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص کفارہ ادا کرے، پھر دوسرے دن دوبارہ جماع کرلے تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہوگا، البتہ جو دو دنوں میں جماع کرے اور کفارہ ادا نہ کرے، تو اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح جو جماع کرے پھر کفارہ ادا کرے پھر اسی دن دوبارہ جماع کرلے، تو اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں اختلاف ہے، ذیل میں فقہاء کے اقوال پیش ہیں:

الف: جو دو دنوں میں جماع کرے اور کفارہ ادا نہ کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا:

۳۴- اگر رمضان کے دو دنوں میں جماع کرے اور کفارہ ادا نہ کرے تو اس کی وجہ سے اس پر کیا لازم ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر دو کفارے لازم ہوں گے۔

یہ مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی لیث اور ابن منذر کا قول ہے، اور یہی عطاء اور مکحول سے منقول ہے "قاضی" نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہی امام احمد سے اصح روایت ہے [1]۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۳۴۶، المجموع ۶/ ۳۳۳، ۳۳۷، المغنی ۳/ ۱۳۳۔

جمہور کا استدلال یہ ہے کہ ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے اور جب اس کو فاسد کرنے سے کفارہ واجب ہوگا تو ان کے کفارات میں تداخل نہیں ہوگا، جیسے دو رمضان، دو حج اور دو عمرے [1]۔

قول دوم: ایک کفارہ کافی ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: زہری اور اوزاعی ہیں، یہی خرقی کے کلام کا ظاہر اور حنابلہ میں ابو بکر کے یہاں مختار ہے [2]۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ ایسی جنایات کی جزاء ہے جس کی وصول سے قبل اس کے سبب کا تکرار ہوا ہے، لہذا آپس میں تداخل واجب ہوگا جیسے حد [3]۔

ب: جو جماع کرے اور کفارہ ادا کردے، پھر اسی دن دوبارہ جماع کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا:

۳۵- اگر رمضان کے دن میں جماع کرے اور کفارہ ادا کردے، پھر اسی دن دوبارہ جماع کرے تو دوسری بار جماع کی وجہ سے اس پر کیا لازم ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس جماع کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے [4]۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ دوسرا جماع ایسے روزہ میں نہیں ہوا جو منعقد تھا اور نہ اس کی صحت سے مانع ہے، لہذا اس سے کچھ واجب نہیں، جیسے رات میں جماع کرنا، پہلا جماع اس کے خلاف ہے [5]۔

(۱) المغنی ۳/ ۱۳۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۱، المغنی ۳/ ۱۳۲، ۱۳۳، المجموع ۶/ ۳۳۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۱۔

(۴) مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر ۱/ ۲۴۰، مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۶، المجموع ۶/ ۳۳۶، ۳۳۷۔

(۵) المجموع ۶/ ۳۳۷، ۴۵۰۔

قول دوم: اس پر دوسرا کفارہ لازم ہوگا اور امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے[(۱)]۔

حنابلہ کا استدلال یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ایسی عبادت ہے جس میں جماع کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے، لہذا اگر کفارہ دینے کے بعد جماع مکرر ہو تو کفارہ بھی مکرر ہوگا جیسے حج۔

نیز اس لئے کہ یہ رمضان کے احترام کی وجہ سے حرام وطی ہے، لہذا یہ کفارہ واجب کرے گی جیسے پہلی بار وطی کرنا، رات میں وطی کرنے سے یہ الگ ہے، اس لئے کہ وہ حرام نہیں ہے[(۲)]۔

رمضان کے دن میں جان بوجھ کر قے کرنا:

۳۶- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ جس کو خود بخود قئے آجائے اس پر قضا یا کفارہ نہیں ہوگا، البتہ جو رمضان کے دن میں جان بوجھ کر قے کرے اس پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس پر صرف قضا واجب ہوگی۔

یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: علی، ابن عمر، زید بن ارقم، علقمہ، زہری، اسحاق، ثوری اور اوزاعی ہیں[(۳)]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا "**من ذرعه القيء فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمدا فليقض**"[(۴)] (جس کو خود بخود قے آجائے اس پر قضا واجب نہ ہوگی اور جو جان بوجھ کر قے کرے وہ قضا کرے)۔

اس حدیث سے استدلال کا طریقہ: یہ حدیث جان بوجھ کر قے کرنے والے پر قضا کے وجوب میں صریح ہے کفارہ کے وجوب میں نہیں، اس لئے کہ اگر کفارہ واجب ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اسے بیان فرماتے، اس لئے کہ حاجت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں۔

نیز اس لئے کہ رمضان کے دن میں جان بوجھ کر روزہ توڑنا صورتاً متحقق نہیں ہوا اور جرم ہلکا ہو گیا، لہذا کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ کفارہ روزہ توڑنے کی آخری سزا ہے لہذا کامل جنایت کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ اس کے ناقص ہونے میں نہ ہونے کا شبہ ہوگا اور کفارہ شبہات کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے[(۱)]۔

قول دوم: اس پر قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے: اس کے قائل عطاء اور ابو ثور ہیں[(۲)]۔

چہارم: حج یا احرام کے ممنوعات:

۳۷- حج کے لئے جانے والے کو بسا اوقات ایسا عارض پیش آجاتا ہے جو حج کے پورا کرنے سے یا مکمل ترین طور پر اس کی ادائیگی سے مانع ہوتا ہے، مثلاً مرض یا عذر یا موت یا وقت کا نکل جانا، یا میقات سے آگے بڑھنا اور دوسری چیزیں، اس کی تلافی کے لئے کفارہ مشروع ہے اور اس میں واجب کفارات یا تو منصوص علیہ ہیں یا غیر منصوص علیہ۔

اس کی تفصیل اصطلاح "إحرام" فقرہ/ ۱۴۵، ۱۸۵، "إحصار" فقرہ/ ۳۳، "حرم" فقرہ/ ۱۳ میں ہے۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۱۳۳۔
(۲) المغنی ۳/ ۱۳۳۔
(۳) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۵، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۲، المجموع ۶/ ۳۱۹، ۳۲۰، المغنی ۳/ ۱۱۷۔
(۴) حدیث: "من ذرعه القيء فليس عليه قضاء......" کی روایت ترمذی (۳/ ۸۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حسن غریب ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۶۰، المدونۃ الکبری ۱/ ۲۰۰۔
(۲) المجموع ۶/ ۳۲۰۔

شکار کے متعدد ہونے سے جزا کا متعدد ہونا:

۳۸- فقہاء کے یہاں کسی اختلاف کے بغیر حرم میں شکار کو قتل کرنا اور اس کی نشان دہی کرنا حرام ہے، اسی طرح بلا اختلاف اگر محرم شکار کو قتل کردے یا شکار کرے یا شکار کو بتادے تو اس پر جزاء واجب ہوگی، اس لئے کہ اس کے بارے میں نص ہے (۱)۔

البتہ شکار کے متعدد ہونے پر جزاء کے متعدد ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: ہر شکار میں جزاء ہوگی: یہ حنفیہ، مالکیہ و شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد سے اظہر روایت ہے اور یہی ثوری، اسحاق اور ابن منذر کا قول ہے (۲)۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَتَقْتُلُوْا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" (۳) (اے ایمان والو شکار کو مت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: آیت نے اپنے عموم کے ساتھ جان بوجھ کر شکار کرنے والے پر جزاء واجب کی ہے اور دوسری آیت میں سزا کا ذکر وجوب سے مانع نہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ جَاءَ هُ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ اَمْرُهُ إِلَى اللّٰهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلٰئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ، هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ" (۴) (پھر جس کسی کو نصیحت اس کے پروردگار کی طرف سے پہنچ گئی اور وہ باز آ گیا تو جو کچھ پہلے ہو چکا وہ اس کا ہو چکا اور اس کا معاملہ اللہ کے حوالہ رہا، اور جو کوئی پھر عود کرے تو یہی لوگ دوزخ والے ہیں، اس میں وہ ہمیشہ پڑے رہیں گے)۔

اس سے ثابت ہوا کہ اگر دوبارہ سود لینے والا باز آ جائے تو جو کچھ ہو چکا اس کے واسطے ہے اور اس کا معاملہ اللہ کے حوالہ ہے (۱)۔

نووی کہتے ہیں: اس آیت میں دو دلالتیں ہیں:

اول: لفظ صید (شکار) جنس کی طرف اشارہ ہے، اس لئے کہ الف ولام جنس یا عہد کے لئے داخل ہوتے ہیں اور شکار میں کوئی معہود نہیں، لہٰذا جنس کے لئے ہونا متعین ہے اور جنس میں جمع اور واحد دونوں داخل ہیں، چنانچہ فرمان باری: "وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ" اس جنس کے مجموعہ اور افراد کو شامل ہے۔

دوم: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" (اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)، اور حقیقی مماثلت یہ ہے کہ ایک کے بدلہ ایک، دو کے بدلہ دو، اور سو کے بدلہ سو ہو اور ایک جانور شکاروں کی ایک جماعت کا مثل نہیں ہوگا (۲)۔

انہوں نے کہا: شکار ایسی جان ہے جس کا ضمان کفارہ ہے، لہٰذا قتل کے مکرر ہونے پر کفارہ مکرر ہوگا، اور اس میں ابتداء کرنے والا اور دوبارہ کرنے والا برابر ہوگا جیسے آدمی کو قتل کرنا (۳)۔

نیز اس لئے کہ یہ تلف کردہ چیز کا تاوان ہے جس کے سبب مثل یا قیمت واجب ہوتی ہے، لہٰذا اتلاف کے مکرر ہونے پر مکرر ہوگا

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷۔
(۲) المبسوط ۴/ ۱۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۹، المجموع ۷/ ۴۳۶، المغنی ۳/ ۵۲۲۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۱) المغنی ۳/ ۵۲۲، ۵۲۳۔
(۲) المجموع ۷/ ۳۲۳۔
(۳) المجموع ۷/ ۳۲۳۔

جیسا کہ آدمی میں [1]۔

نیز اس لئے کہ شکار کی جزاء کو غیر شکار پر قیاس کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس کی جزا اسی کے لحاظ سے مقرر ہے اور اس کے چھوٹا بڑا ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہوتی ہے، ہاں اس کو ایک ساتھ دو شکار تلف کرنے والے پر قیاس کیا جائے گا جہاں اس پر ان دونوں کی جزاء واجب ہوتی ہے اور اسی طرح اگر دونوں الگ الگ ہوں [2]۔

قاضی ابوالطیب نے کہا: نیز اس لئے کہ ہمارا اجماع ہے کہ اگر وہ ایک بار میں دو شکار کرے تو اس پر دو جزاء لازم ہوں گی اور اگر دونوں شکار کا ایک ساتھ مارنا مکرر ہو، تو اس پر مرتب ہو کر دونوں کے مارنے سے جزاء کا مکرر ہونا لازم ہے جیسے دو غلام اور بقیہ اموال [3]۔

قول دوم: پہلے شکار کی وجہ سے جزاء واجب ہوگی بعد والے کی وجہ سے نہیں، یہ ابن عباس سے مروی ہے، اس کے قائل: شریح، حسن، سعید بن جبیر، مجاہد، نخعی اور قتادہ ہیں، اور یہی امام احمد سے دوسری روایت ہے۔

امام احمد سے ایک اور روایت ہے کہ اگر پہلے کی طرف سے کفارہ دے دیا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا، ورنہ دوسرے کی وجہ سے اس پر کچھ نہیں ہوگا [4]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَمَنْ قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ" [5] (اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)۔

(۱) المغنی ۳/ ۵۲۲، المجموع ۷/ ۴۳۶۔
(۲) المغنی ۳/ ۵۲۳۔
(۳) المجموع ۷/ ۳۲۳، ۳۲۴۔
(۴) المغنی ۳/ ۵۲۲۔
(۵) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

اس آیت سے استدلال کا طریقہ: اللہ تعالی نے جزاء کے وجوب کو لفظ "من"، پر معلق کیا ہے۔

ان حضرات نے کہا اور جو "من" کے لفظ پر معلق ہو وہ تکرار کا متقاضی نہیں، مثلاً اگر کہے "**من دخل الدار فله درهم**" (جو گھر میں داخل ہو اس کے لئے ایک درہم) یا کہے: "**من دخلت الدار فهي طالق**" (جو عورت گھر میں داخل ہوا سے طلاق)، اگر اس کا داخل ہونا مکرر ہو تو صرف پہلی بار داخل ہونے کی وجہ سے ایک درہم کا مستحق ہوگا، اور اگر عورت کا داخل ہونا بار بار ہو تو صرف پہلی بار داخل ہونے کی وجہ سے ایک طلاق پڑے گی، لہذا قتل کے تکرار سے جزا مکرر نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ" [1] (لیکن جو کوئی پھر یہ حرکت کرے گا اللہ اس سے انتقام لے گا)، اللہ تعالی نے دوبارہ کرنے پر انتقام کے علاوہ کچھ مرتب نہیں فرمایا، کیونکہ اگر جزا کا تکرار واجب ہوتا تو دوبارہ ایسا کرنے پر انتقام کے ساتھ اس کو بھی ذکر کرتے، اس لئے اس کا عدم ذکر اس کے عدم وجوب و عدم تکرار کی دلیل ہے۔

حرم مدینہ کا شکار:

۳۹ - حرم مدینہ کے شکار کے قتل کی وجہ سے جزا کے وجوب میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس میں کوئی جزا نہ ہوگی۔

یہ حنفیہ و مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا قول جدید اور امام احمد سے پہلی روایت ہے [2]۔

ان حضرات کا استدلال نبی علیہ السلام کے اس ارشاد کے عموم سے

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔
(۲) المبسوط ۴/ ۱۰۵، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۳۰۶، المجموع ۷/ ۴۸۰، ۵۱۴، المغنی ۳/ ۳۵۴۔

ہے: "**المدينة حرم ما بين عير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثا، أو آوى محدثا، فعليه لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفا ولا عدلا**" [1] (مدینہ، عیر سے ثور تک کے درمیان حرم ہے، جو شخص یہاں کوئی نئی بات نکالے یا نئی بات نکالنے والے کو پناہ دے تو اس پر اللہ، فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہے، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نہ اس کا فرض قبول کرے گا نہ سنت)۔

حدیث سے استدلال کا طریقہ: رسول اللہ ﷺ نے بتادیا کہ مدینہ حرم ہے، اور اس میں نئی بات نکالنے والا اور نئی بات نکالنے والے کو یہاں پناہ دینے والا، اللہ کی رحمت سے دور کردیئے جانے کا مستحق ہے، اور وہ سخت وعید کا سزاوار ہے، اس میں کفارہ کا ذکر نہیں فرمایا، اگر کفارہ واجب ہوتا تو اس کا ذکر فرماتے، اس لئے کہ حاجت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں [2]۔

نیز ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں کسی بچہ کو ایک پرندہ دیا، پرندہ اس کے ہاتھ سے اڑ گیا تو وہ اس پر افسوس کرنے لگا، اور رسول اللہ ﷺ فرمانے لگے: "**يا أبا عمير ما فعل النغير**" [3] (ابوعمیر! نغیر کہاں ہے)، (نغیر اس پرندہ کا نام ہے جو گوریہ کی طرح چھوٹا ہوتا ہے یعنی بلبل) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حرم مدینہ کے شکار سے جزا واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر مدینہ کے شکار کے لئے حرم کا احترام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اسے کسی بچہ کو نہ دیتے [1]۔

ان حضرات نے کہا: یہ ایسی جگہ ہے جہاں بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، لہذا بقیہ شہروں پر قیاس کرتے ہوئے اس کے حرم کے شکار سے جزا واجب نہ ہوگی، حرم اس کے خلاف ہے کہ کوئی بلا احرام اس میں داخل نہیں ہوسکتا [2]۔

قول دوم: حرم مدینہ کے شکار کے قتل کرنے سے جزا واجب ہوگی: یہ ابن ابوذئب اور ابن منذر سے منقول ہے اور یہی امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد سے دوسری روایت ہے [3]۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن إبراهيم حرم مكة ودعا لأهلها، وإني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة**" [4] (ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو حرم قرار دیا اور اہل مکہ کے لئے دعا کی، اور میں نے مدینہ کو حرم قرار دیا، جیسا کہ ابراہیمؑ نے مکہ کو حرم قرار دیا)، استدلال کا طریقہ: رسول اللہ ﷺ نے اطلاع دی کہ آپ نے مدینہ کو حرم قرار دیا جیسا کہ ابراہیمؑ نے مکہ کو حرم قرار دیا، لہذا وہاں کے شکار کے قتل کرنے میں جزا واجب ہوگی، جیسا کہ حرم مکہ کے شکار کے قتل کرنے میں جزا واجب ہوتی ہے، کیونکہ حرام ہونے میں دونوں برابر ہیں [5]۔

---

(۱) حدیث: "المدينة حرم مابين عير إلى ثور......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۴۷) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۳۰۷۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ أعطى بعض......" کو سرخسی نے (المبسوط ۴/ ۱۰۵) میں ذکر کیا، بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۸۲) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۲، ۱۶۹۳) نے جو روایت کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "أن النبي ﷺ دخل على الصبي وعنده الطير" اور نسائی نے عمل الیوم واللیلۃ ص ۲۸۶ میں یہ اضافہ کیا ہے، "أنه دخل عليه وقد مات الطير"۔

---

(۱) المبسوط ۴/ ۱۰۵۔

(۲) المبسوط ۴/ ۱۰۵، المغنی ۳/ ۳۵۴۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۵۴، المجموع ۷/ ۴۸۰، ۵۱۴۔

(۴) حدیث: "إن إبراهيم حرم مكة......" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹۱) نے حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے کی ہے۔

(۵) المغنی ۳/ ۳۵۴، المجموع ۷/ ۴۸۰، ۵۱۴۔

شکار کے قتل کرنے اور اس میں سے کھانے کی وجہ سے جزا کا متعدد ہونا:

۴۰ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر محرم شکار کو قتل کردے یا اس کو ذبح کرے اور اس میں سے کھائے تو گنہ گار ہوگا۔

البتہ اگر کوئی کسی شکار کو قتل کرے یا اس کو ذبح کرے پھر اس میں سے کھالے تو اس پر جزا کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: اس پر ایک جزاء واجب ہوگی:

یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں صاحبین کا مذہب ہے [1]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا شکار ہے جس کا ضمان جزاء ہے، لہذا دوبارہ اس کا ضمان نہیں دیا جائے گا جیسا کہ اگر اس کو کھائے بغیر ضائع کردے۔

نیز اس کو حرم کے شکار پر قیاس کیا گیا ہے، جبکہ اس کو قتل کردے یا اس کھالے۔

نیز اس کو اس پر قیاس کیا گیا ہے کہ اگر کوئی دوسرا محرم اس کو قتل کرے پھر اس میں سے کھالے [2]۔

نیز اس لئے کہ اس کے کھانے کی حرمت، اس کے مردار ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ دوسرے مرداروں کی طرح ہوگا، اس لئے کہ مردار کے ضمان میں جزا نہیں، البتہ صرف استغفار واجب ہوتا ہے [3]۔

قول دوم: اس پر دو جزا ہوں گی:

یہ امام ابوحنیفہ اور عطاء کا قول ہے۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ اس شکار کو قتل کرنا اس کے احرام کے ممنوعات میں سے ہے اور قتل کرنا بذات خود مقصود نہیں، بلکہ شکار میں سے کھانے کے لئے ہے اور جب اس کے احرام کے ممنوعات میں سے غیر مقصود چیز کی وجہ سے جزاء لازم ہوتی ہے تو جو خود مقصود ہو اس سے بدرجہ اولی جزا لازم ہوگی [1]۔

فقہاء کے مابین اختلاف کی بنیاد:

اس مسئلہ میں فقہاء کے اختلاف کی بنیاد ان کے اس اختلاف پر ہے کہ کھانا اس کے قتل کی تعدی کے علاوہ ایک دوسری تعدی سمجھا جائے گا یا نہیں؟۔

اگر یہ تعدی ہو تو کیا وہ پہلی تعدی کے برابر ہوگی یا نہیں؟ [2]۔

ہر فریق کے اپنے اپنے مذہب کے حق میں دلائل ہیں، جن سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

شکار کا انڈا تلف کرنے میں جزا:

۴۱ - محرم اگر حرام شکار کے انڈے کو توڑ دے تو اس کے ضمان کے سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس میں جزا واجب ہوگی [3]۔

یہ حنفیہ [4]، مالکیہ [5]، شافعیہ [6] اور حنابلہ [7] کا مذہب ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: محرم شکار کا انڈا تلف کردے تو اس

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۳۰۲، المجموع ۷/ ۳۳۰، ۵۰۸، المغنی ۳/ ۳۱۴، المبسوط ۴/ ۸۶۔
(۲) المجموع ۷/ ۳۳۰۔
(۳) المبسوط ۴/ ۸۶، المغنی ۳/ ۳۱۴۔

(۱) المبسوط ۴/ ۸۶، المجموع ۷/ ۳۳۰، المغنی ۳/ ۳۰۴۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۷۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۸، المبسوط ۴/ ۱۰۱، المجموع ۷/ ۳۱۹، المغنی ۳/ ۵۱۵۔
(۴) المبسوط ۴/ ۸۷، ۱۰۱۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۴۔
(۶) المجموع ۷/ ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۳۲۔
(۷) المغنی ۳/ ۵۱۵، ۵۱۶۔

کی جزا قیمت ہے، ان کا استدلال اس روایت سے ہے: "أن رسول اللهﷺ قال فی بیض النعام یصیبه المحرم: ثمنه"[1] (رسول اللہ ﷺ نے شتر مرغ کے انڈے کو محرم سے نقصان پہنچنے کے بارے میں فرمایا "ثمنه" (اس کی قیمت ہے)، نیز اس لئے کہ انڈے کا مثل نہیں، لہذا اس کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اس کے گندا ہونے کی وجہ سے اس کی کوئی قیمت نہ ہو تو اس میں کچھ نہیں واجب ہوگا، البتہ شتر مرغ کا انڈا اس سے مستثنی ہے، اس لئے کہ اس کے چھلکے کی فی الجملہ قیمت ہوتی ہے۔

مالکیہ نے کہا: شکار کے انڈے کے تلف کرنے میں واجب جزا اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ ہے۔

قول دوم: اگر محرم شکار کا انڈا تلف کردے تو اس میں کوئی جزا نہیں ہوگی، اس کے قائل: شافعیہ میں مزنی ہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ اس میں روح نہیں، لہذا محرم پر جزا نہیں ہوگی[2]۔

بال صاف کرنا:

۴۲ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ حلال ہونے سے پہلے بال صاف کرنا حرام ہے اور اس کی وجہ سے فدیہ واجب ہوتا ہے، تفصیل اصطلاح "إحرام"، فقرہ / ۱۵۵ میں ہے۔

بلا ضرورت سلا ہوا کپڑا پہننے اور تکلیف دہ چیز دور کرنے کی وجہ سے محرم پر کیا واجب ہوگا؟:

۴۳ - بلا ضرورت ومجبوری سلا ہوا کپڑا اور اس کے ہم معنی کپڑا پہننے اور تکلیف دہ چیز دور کرنے کی وجہ سے محرم پر کیا واجب ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر فدیہ واجب ہوگا جو منصوص علیہ ہے۔

یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل اوزاعی ہیں[1]۔

قول دوم: اس پر صرف دم (قربانی) واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ کا قول ہے، یہی ابن عباسؓ سے منقول ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے[2]۔ تفصیل اصطلاح "إحرام" فقرہ / ۱۵۲، ۱۵۹ میں ہے۔

جماع اور اس کے دواعی (مقدمات) کی وجہ سے واجب ہونے والے کفارات:

۴۴ - فقہاء کے یہاں بلا اختلاف جماع حج کو فاسد کرنے والا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ"[3] (جو کوئی ان میں سے اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا)۔

اسی طرح ان کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص وقوف عرفہ سے قبل وطی کرلے اس کا حج فاسد ہوجائے گا اور اس پر کفارہ ہوجائے گا[4]۔

اسی طرح طواف اور سعی سے پہلے جو عمرہ کرنے والا وطی کرلے

---

(۱) حدیث: "أن رسول اللهﷺ قال فی بیض النعام یصیبه المحرم: ثمنه" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۳۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۴۷) میں اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) المجموع ۷/ ۳۱۷۔

---

(۱) المدونۃ الکبری ۱/ ۴۲۸، المجموع ۷/ ۲۴۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۳۶، المغنی ۳/ ۴۹۲، ۴۹۳، الجامع لأحکام القرآن ۲/ ۳۸۳۔

(۲) المبسوط ۴/ ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۱۲۲، ۱۲۸، المغنی ۳/ ۴۹۳۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۱۹۷۔

(۴) المجموع ۷/ ۲۹۰۔

(اس کا عمرہ فاسد ہوگا اور کفارہ واجب ہوگا)، نیز اس میں بھی فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ مکمل طور پر حلال ہونے سے قبل، آدمی یا چوپایہ کی شرمگاہ یا اس کے علاوہ میں وطی کرنے سے خواہ انزال ہو یا نہ ہو کفارہ واجب ہوگا۔

اسی طرح بلا اختلاف مقدمات جماع یعنی بوسہ، چھونا، دیکھنا اور بار بار ایسا کرنا، وغیرہ جو ممنوعات احرام ہیں ان کے انجام دینے سے کفارہ واجب ہوگا[1]۔

البتہ عورت اگر رضامند ہوجائے تو اس پر کفارہ کے وجوب میں، اور جماع اور اس کے دواعی کے متعدد ہونے کی وجہ سے کفارہ کے متعدد ہونے میں، اور کفارہ کے ساقط ہونے میں نسیان وجہل کے اثر انداز ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

وطی کی گئی عورت پر کفارہ کا واجب ہونا:

۴۵-عورت اگر وطی کرنے پر شوہر کے ساتھ رضامند ہوجائے تو اس پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: عورت پر کفارہ واجب ہوگا، جیسا کہ شوہر پر واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ[2]، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: ابن عباس، سعید بن مسیّب، نخعی، ضحاک، حکم اور حماد ہیں، اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے جس کو اہل خراسان نے نقل کیا ہے[3]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے ہے: ''تم ایک اونٹنی قربانی کے لئے دو اور عورت ایک اونٹنی قربانی کے لئے دے''۔

(۱) المجموع ۷/۲۹۱۔
(۲) المبسوط ۴/۱۱۸۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۰ ۷، المغنی ۳/ ۳۳۵، ۳۳۶، المجموع ۷/ ۳۹۵۔

نیز اس لئے کہ عورت بلا اکراہ جماع کے دو شرکاء میں سے ایک ہے، لہذا مرد کی طرح اس پر کفارہ لازم ہوگا[1]۔

قول دوم: عورت پر کفارہ واجب نہ ہوگا، ان دونوں کے لئے ایک کفارہ کافی ہوگا۔

یہ اکثر شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی اصح ہے اور یہ عطاء سے منقول ہے اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے[2]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایک ہی جماع ہے، لہذا اس کی وجہ سے ایک سے زائد کفارہ واجب نہ ہوگا جیسے حالت اکراہ میں[3]۔

جماع اور اس کے مقدمات کے متعدد ہونے سے کفارہ کا متعدد ہونا:

۴۶-جمہور فقہاء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر دوسری وطی پہلی وطی کا کفارہ دینے کے بعد ہو تو کفارہ متعدد ہوگا[4]۔

البتہ کفارہ دینے سے قبل جماع اور اس کے مقدمات کے متعدد ہونے سے کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

قول اول: جماع یا اس کے مقدمات کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد نہیں ہوگا۔

یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے یہی عطاء سے منقول ہے، حنفیہ میں محمد بن حسن اسی کے قائل ہیں[5]۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۳۵، المجموع ۷/ ۳۹۵۔
(۲) المجموع ۷/ ۳۹۵، المغنی ۳/ ۳۳۶۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۳۶۔
(۴) المغنی ۳/ ۳۳۶، ۳۳۷۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۵، المغنی ۳/ ۳۳۶، المجموع ۷/ ۴۰۷، ۴۲۷، المبسوط ۴/ ۱۱۹۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا جماع ہے جو کفارہ کا سبب ہے؛ لہذا اگر پہلے کی طرف سے کفارہ دینے سے قبل مکرر ہو جائے تو اس سے دوسرا کفارہ واجب نہیں ہوگا جیسے روزہ۔

نیز اس لئے کہ اگر پہلے کی طرف سے کفارہ نہیں دے گا تو اس کے کفارہ میں تداخل ہو جائے گا، جیسا کہ مہر اور حد کے حکم میں تداخل ہوتا ہے (۱)۔

قول دوم: جماع یا اس کے مقدمات کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں مشہور قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے (۲)۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ہر وطی، تنہا کفارہ کا سبب ہے، لہذا پہلی وطی کی طرح اس سے کفارہ واجب ہوگا۔

نیز اس لئے کہ احرام اور فدیہ کا وجوب، باقی تمام ممنوعات کے ارتکاب کے ساتھ باقی رہتے ہیں، روزہ اس کے برخلاف ہے کہ پہلی بار جماع کرنے کی وجہ سے وہ روزہ سے نکل گیا (۳)۔

کفارہ کے ساقط ہونے میں نسیان اور جہالت کا اثر:

۷۴ - جو شخص اپنے احرام کو بھول کر یا ناواقفیت میں جماع کر لے، اس سے کفارہ کے ساقط ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: جہالت یا نسیان سے کفارہ ساقط نہ ہوگا:

یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے (۴)۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ جماع میں نسیان کا احتمال ہو ہی نہیں سکتا، برخلاف دوسرے امور کے۔

نیز اس لئے کہ جماع روزہ کو فاسد کرنے والا ہے، دوسری چیزیں نہیں، لہذا اس کا عمد وسہو برابر ہے، دوسرے امور اس کے خلاف ہیں۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسا سبب ہے جس سے حج میں وجوب قضا متعلق ہے، لہذا اس کا عمد وسہو برابر ہوگا جیسے حج کا فوت ہونا (۱)۔

نیز اس کو روزہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ روزہ حقیقت جماع کے مکمل ہونے سے قبل ٹوٹ جاتا ہے اور روزہ میں جماع کے علاوہ کفارہ کا سبب نہیں، بلکہ کفارہ خاص طور پر جماع کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، لہذا دونوں الگ الگ ہوں گے (۲)۔

نیز اس لئے کہ حکم کا تعلق عین جماع سے ہے، کیونکہ احرام میں ممنوع رفث ہے اور رفث جماع کا نام ہے اور نسیان کے سبب عین جماع معدوم نہیں ہوتا، یہ اس لئے کہ وہ ایسی حالت کے ساتھ متصل ہے جو اس کو یاد دلاتی ہے اور وہ احرام والوں کی ہیئت ہے، لہذا نسیان کی وجہ سے اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا جیسا کہ نماز میں اگر کھا لے یا پی لے، روزہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ وہ ایسی حالت کے ساتھ متصل نہیں جو اس کو یاد دلائے، اس لئے اس میں نسیان کو اس کے فاسد کرنے سے مانع ہونے میں عذر قرار دیا گیا اور یہ خلاف قیاس ہے (۳)۔

قول دوم: جہل ونسیان والے سے کفارہ ساقط ہو جائے گا:

یہ امام شافعی کا جدید قول ہے اور یہی ان کے یہاں اصح

---

(۱) المغنی ۳/۳۳۶، المجموع ۷/۲۷۴۔
(۲) المجموع ۷/۴۰۷، ۲۷۴، المغنی ۳/۳۳۶۔
(۳) المغنی ۳/۳۳۶، المجموع ۷/۲۷۴۔
(۴) المبسوط ۴/۱۲۱، بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۵، المغنی ۳/۳۴۰، المجموع ۷/۷۵۴، ۳۹۵، ۴۷۸۔

(۱) المغنی ۳/۳۴۰۔
(۲) المغنی ۳/۳۴۱۔
(۳) المبسوط ۴/۱۲۱۔

ہے(۱)۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ حج ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کرنے سے کفارہ متعلق ہوتا ہے، لہذا روزہ کی طرح اس کا حکم عمد اور سہو میں الگ الگ ہوگا(۲)۔

بغیر احرام میقات سے آگے بڑھنا:

۴۸ - فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھنا حرام ہے، خواہ محرم اس علاقہ کا ہو یا کسی دوسری جگہ کا جیسے شامی، مدینہ کی میقات سے گزرے، خواہ اس کو جانتے ہوئے اس سے آگے بڑھے یا ناواقفیت میں اور چاہے اسے اس کی حرمت کا علم ہو یا نہ ہو، اگر اس کے پاس کوئی عذر نہ ہوتو اس پر لازم ہے کہ میقات پر لوٹے اور وہاں سے احرام باندھے اور فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو بلا احرام میقات سے آگے بڑھ جائے، پھر احرام باندھنے سے قبل وہاں لوٹ آئے اور وہاں سے احرام باندھے تو اس پر کوئی کفارہ نہ ہوگا۔

البتہ جو بلا احرام میقات سے آگے بڑھ جائے، پھر احرام باندھے، اس پر کفارہ کے وجوب میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

قول اول: اس پر مطلقاً دم واجب ہوگا یعنی اگر چہ میقات پر لوٹ آئے۔

یہ مالکیہ، حنابلہ اور ابن مبارک کا مذہب ہے اور یہی ثوری سے ایک روایت ہے، اسی کے قائل: حنفیہ میں امام زفر ہیں(۳)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من ترک نسکا فعلیه دم**"(۱) (جو کسی نسک کو چھوڑ دے اس پر دم واجب ہوگا)، نیز اس لئے کہ اس نے اپنی میقات کے علاوہ سے احرام باندھا، لہذا اس پر "دم" برقرار رہے گا، جیسا کہ اگر وہ میقات پر واپس نہ آئے۔

نیز اس لئے کہ دم کا وجوب میقات سے بلا احرام آگے بڑھنے کے سبب میقات پر جنایت کی وجہ سے ہے اور یہ جنایت لوٹ آنے سے ختم نہیں ہوگی، لہذا جو دم واجب ہو چکا ہے وہ ساقط نہیں ہوگا(۲)۔

قول دوم: اگر وہ احرام باندھ لے اور کوئی نسک شروع کردے پھر میقات پر لوٹ آئے تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر کوئی نسک شروع نہ کرے اور میقات پر لوٹ آئے، وہاں سے احرام باندھے تو شافعیہ کے یہاں اصح قول کے مطابق اس کے ذمہ سے دم ساقط ہو جائے گا۔

حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول یہی ہے۔

اگر وہ کوئی نسک شروع نہ کرے تو دم کے ساقط ہونے پر ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ اس نے میقات سے مسافت کو احرام کی حالت میں طے کیا ہے اور سارے مناسک اس کے بعد ادا کئے، لہذا یہ میقات سے احرام باندھنے کی طرح ہوگا۔

نیز اس لئے کہ اس پر واجب یہ ہے کہ وہ میقات کے پاس محرم ہو نہ کہ میقات کے پاس احرام باندھے، اس لئے کہ اگر وہ میقات پر پہنچنے سے قبل احرام باندھ لے، پھر میقات پر احرام کی حالت میں

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۱۴۳، المجموع ۷/ ۳۹۵، ۴۷۵۔

(۲) المجموع ۷/ ۴۷۸۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۷، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴، ۲۵، المغنی ۳/ ۲۶۶، المبسوط ۴/ ۱۷۰۔

(۱) حدیث: "من ترک نسکا فعلیه دم" کی روایت ابن حزم نے مرفوعاً کی ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۲/ ۲۲۹) میں ہے، اور ابن حزم نے کہا: اس کی اسناد میں جہالت ہے، اور یہ حضرت ابن عباسؓ کا موقوفاً قول وارد ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "من نسي نسکا شيئاً أو ترکه فيهرق دماً"، جس کی روایت امام مالک نے مؤطا (۱/ ۴۱۹) میں کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع۔

گذر جائے، میقات کے پاس تلبیہ نہ کہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، تو اسی طرح اگر احرام باندھنے کے بعد میقات پر لوٹ آئے اور تلبیہ نہ کہے، کیونکہ اس پر جو واجب تھا، اس نے اس کی تلافی کر لی اور یہ میقات کے پاس اس کا محرم ہونا ہے [۱]۔

انہوں نے نسک شروع کرنے کے بعد دم ساقط نہ ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ نسک ناقص احرام کے ساتھ ادا ہوگا [۲]۔

قول سوم: اگر حج کے اعمال شروع کرنے سے قبل لوٹ آئے اور تلبیہ کہے تو کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر حج کے اعمال شروع کر دے یا لوٹ آئے لیکن تلبیہ نہ کہے تو اس پر دم واجب ہوگا، اس کے قائل: امام ابوحنیفہ ہیں [۳]، ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہے کہ انہوں نے اس شخص سے کہا: "میقات پر لوٹ جاؤ ورنہ تمہارا حج نہ ہوگا"۔

نیز اس لئے کہ جب وہ میقات پر حلال ہونے کی حالت میں پہنچے گا تو اس پر میقات اور احرام کے وقت تلبیہ واجب ہوگا اور اگر وہ آگے بڑھنے کی وجہ سے اس کو ترک کر دے یہاں تک کہ میقات کے بعد احرام باندھے پھر لوٹ آئے اور تلبیہ کہہ لے، تو وہ اپنے ذمہ واجب تمام امور کو ادا کر دے گا اور دم اس سے ساقط ہو جائے گا، اور اگر وہ تلبیہ نہ پڑھے تو اپنے ذمہ واجب تمام امور کو ادا نہ کرے گا۔

یہ اس کے برخلاف ہے جو میقات پر پہنچنے سے قبل احرام باندھے، کیونکہ وہاں اس کی میقات اس کے احرام کی جگہ ہے اور اس نے وہاں تلبیہ پڑھا ہے، اب مقررہ میقات اس کے حق میں احرام کی میقات ہونے سے نکل جائے گی، اسی وجہ سے وہاں تلبیہ کا ترک کرنا اس کے لئے ضرر رساں نہیں ہوگا اور جس مسئلہ میں ہم ہیں یہ اس کے برخلاف ہے [۱]۔

(۱) المبسوط ۴/۱۷۰، ۱۷۱، مغنی المحتاج ۱/۴۷۴، ۴۷۵۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) المبسوط ۴/۱۷۰۔

خطمی اور بیری کی پتی سے اپنا سر دھونے والے پر کفارہ کا واجب ہونا:

۴۹ - فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ محرم کے لئے پانی سے غسل کرنا اور پانی میں ڈبکی لگانا جائز ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں نص موجود ہے [۲]۔

اسی طرح بلا اختلاف بیری کی پتی اور خطمی وغیرہ سے سر اور داڑھی کو دھونا مکروہ ہے۔

البتہ جو شخص اپنا سر اور داڑھی ان دونوں چیزوں سے یا ان میں سے کسی ایک سے دھولے تو اس پر فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: فدیہ واجب نہ ہوگا۔

یہ شافعیہ، حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: ابوثور، ابن منذر اور ثوری ہیں [۳]۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس محرم کے بارے میں جس کے اونٹ نے اس کی گردن توڑ دی تھی، فرمایا: "**اغسلوه بماء و سدر، و كفنوه في ثوبين۔ أو قال: ثوبيه۔ ولا تحنطوه، ولا تخمروا رأسه، فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً**" [۴] (اس کو پانی اور بیری کی پتی سے غسل

(۱) المبسوط ۴/۱۷۱۔
(۲) المغنی ۳/۲۹۹۔
(۳) المجموع ۷/۳۵۵، ۳۶۳، ۴۶۳، المغنی ۳/۲۹۹۔
(۴) حدیث: "اغسلوه بماء وسدر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۶۴) اور مسلم (۲/۸۶۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

دو، اور دو کپڑوں میں (یا فرمایا: اس کے دونوں کپڑوں میں) کفن دو، اس کو کافور نہ ملو، اس کے سر کو نہ ڈھانکو، اس لئے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اس کو تلبیہ کہتے ہوئے اٹھائیں گے)، رسول اللہ ﷺ نے اس کے حق میں احرام کا حکم ثابت کرنے کے باوجود اس کو بیری کے پتے سے غسل دینے کا حکم دیا اور خطمی، بیری کی پتی کی طرح ہے، لہذا ان دونوں کے ذریعہ سر یا داڑھی کو دھونے میں کوئی فدیہ نہ ہوگا۔

ان حضرات نے کہا نیز اس لئے کہ یہ خوشبو نہیں ہے، لہذا اس کے استعمال کرنے سے فدیہ واجب نہ ہوگا، جیسے مٹی [۱]۔

قول دوم: فدیہ واجب ہوگا:

یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے [۲]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ خطمی خوشبو ہے، اس کی مہک ہوتی ہے، اگرچہ عمدہ نہیں ہے اس سے کیڑے بھی مرجاتے ہیں، چنانچہ ان دونوں معانی کے اعتبار سے جنایت کامل ہوجائے گی، لہذا اس پر دم لازم ہوگا [۳]۔

عصفر (کسم) کو سونگھنا اور اس کو استعمال کرنا:

۵۰ - عصفر یا اس میں رنگی ہوئی چیز کے استعمال سے فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: عصفر یا اس میں رنگی ہوئی چیز کے استعمال سے فدیہ واجب نہ ہوگا:

یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، یہی حضرت جابر، ابن عمر، عبداللہ بن جعفر اور عقیل بن ابو طالب کا قول ہے، اور یہی حضرت

(۱) المغنی ۳/ ۳۰۰۔

(۲) المبسوط ۴/ ۱۲۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۷، المغنی ۴/ ۲۹۹۔

(۳) المبسوط ۴/ ۱۲۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۷۔

عائشہ واسماءؓ سے ایک روایت ہے [۱]۔

ان حضرات کا استدلال ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہے: "**أنه سمع رسول الله ﷺ ينهى النساء فی إحرامهن عن القفازين والنقاب وما مس الورس والزعفران من الثياب، ولتلبس بعد ذاک ما أحبت من ألوان الثياب، من معصفر أو خز أو حلي أو سراويل، أو خف أو قميص**" [۲] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا کہ آپ عورتوں کو ان کے احرام میں دستانے "نقاب" ورس (ایک قسم کی گھاس، تل کے مانند جس سے رنگائی کی جاتی ہے)، اور زعفران لگے ہوئے کپڑے کے استعمال سے منع فرمارہے تھے، اور اس کے بعد جس طرح کے رنگین کپڑے پہننا چاہے پہن سکتی ہے، مثلاً "معصفر" کپڑے یا ریشمی یا زیورات یا پاجامے یا چمڑے کا موزہ یا کرتا پہن سکتی ہے)۔

نیز حضرت عائشہ بنت سعد سے مروی ہے انہوں نے کہا: "**كن أزواج النبی ﷺ يحرمن فی المعصفرات**" [۳] (ازواج نبی ﷺ معصفر کپڑوں میں احرام باندھتی تھیں)۔

رسول اللہ ﷺ نے احرام کی حالت میں عورت کے لئے حسب خواہش رنگین معصفر کپڑے پہننا مباح قرار دیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پہننے میں کوئی فدیہ نہ ہوگا [۴]۔

نیز اس لئے کہ یہ صحابہ کی ایک جماعت کا قول ہے اور ان کا کوئی

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۹۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "سمع رسول الله ﷺ ينهى النساء فی إحرامهن......" کی روایت حاکم (۱/ ۴۸۷) نے کی ہے، انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہ بنت سعدؓ: "كن أزواج النبی ﷺ يحرمن فی المعصفرات" کی روایت المناسک لامام احمد نے کی ہے، جیسا کہ: المغنی لابن قدامہ (۳/ ۳۱۸) میں ہے۔

(۴) المغنی ۳/ ۳۱۸۔

مخالف معلوم نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگا۔

نیز اس لئے کہ یہ خوش بو نہیں ہے، لہذا اس میں رنگا ہوا کپڑا مکروہ نہ ہوگا، جیسے سیاہی اور گیرو میں رنگا ہوا کپڑا، اسے ورس اور زعفران پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک خوشبو ہے، ہمارا زیر بحث مسئلہ اس کے خلاف ہے۔

قول دوم: عصفر یا اس میں رنگے ہوئے کپڑے استعمال کرنے سے فدیہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل ثوری ہیں [1]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی روایت میں ہے: "أن النبی ﷺ نہی عن لبس القسی المعصفر" [2] (رسول اللہ ﷺ نے "قسی" (ایک ریشمی کپڑا) اور کسم میں رنگا ہوا کپڑا پہننے سے منع فرمایا)۔

نیز ورس اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پر قیاس کیا ہے، اس لئے کہ یہ خوشبودار رنگ ہے، لہذا اس کے مشابہ ہوگا [3]۔

لنگی نہ ہونے کی صورت میں پاجامہ پہننے کی وجہ سے فدیہ کا واجب ہونا:

۵۱- محرم کے لئے کرتا، عمامہ، پاجامے، چمڑے کے موزے اور ٹوپی پہننا ممنوع ہے، اس سے فدیہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ احرام میں ممنوع فعل ہے، لہذا اس سے فدیہ واجب ہوگا جیسے حلق کرنے سے۔

لنگی نہ ہونے کے وقت پاجامہ پہننے والے پر فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(۱) المبسوط ۴/۷، المغنی ۳/۳۱۸۔

(۲) حدیث علی بن ابی طالبؓ: "أن النبی ﷺ نہی عن لبس القسی" کی روایت مسلم (۳/۱۶۴۸) نے کی ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/۲۷۹، المغنی ۳/۳۱۸۔

قول اول: فدیہ واجب نہ ہوگا:

یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل عطاء، عکرمہ، ثوری، اسحاق اور ابوثور وغیرہ ہیں [1]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو عرفات میں خطبہ دیتے ہوئے سنا، آپ ﷺ فرمارہے تھے: "**من لم یجد النعلین فلیلبس الخفین، ومن لم یجد إزارا فلیلبس سراویل**" [2] (جس کو جوتے نہ ملیں؟ وہ موزے پہن لے، اور جس کو لنگی نہ ملے وہ پاجامہ پہن لے)۔

یہ حدیث اباحت میں صریح ہے اور فدیہ ساقط کرنے میں ظاہر ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے اس کو پہننے کا حکم دیا اور اس میں فدیہ کا ذکر نہیں فرمایا۔

اسی طرح یہ لنگی نہ ملنے پر اس کے پہننے کے جواز کی متقاضی ہے اور جائز امور کے انجام دینے میں اصل یہ ہے کہ اس پر مواخذہ نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ لنگی نہ ملنے پر محرم کے لئے پاجامہ کا استعمال کرنے سے فدیہ واجب نہ ہوگا [3]۔

ان حضرات نے کہا: پاجامہ پہننا، لنگی کے موجود نہ رہنے کی حالت کے ساتھ خاص ہے، لہذا اس سے فدیہ واجب نہ ہوگا، یہ جوتے نہ ملنے پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ کٹے ہوئے موزوں کا پہننا اس کے لئے جائز ہے اور بالاتفاق اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اس کے اور چادر نہ ملنے کی صورت میں کرتا پہننے کی حرمت میں جس پر انہوں نے قیاس

(۱) المجموع ۷/۲۴۹، ۲۶۰، ۲۵۱، ۲۵۳، المغنی ۱/۳۰۱، بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۸۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "سمعت النبی ﷺ یخطب بعرفات......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۵۷) اور مسلم (۲/۸۳۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) المغنی ۳/۳۰۱۔

کیا ہے فرق یہ ہے کہ اس کا پہننا اس پر واجب نہیں، لہذا اس کی کوئی ضرورت نہیں، ازار اس کے برخلاف ہے کہ ستر عورۃ کے لئے اس کو پہننا واجب ہے، اور اگر وہ نہ ملے گا تو پاجامہ استعمال کرے گا، نیز اس لئے کہ پاجامہ کو لنگی کے طور پر باندھنا ممکن نہیں، اور کرتے کو چادر کے طور پر استعمال کرنا ممکن ہے، (اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ) اگر پاجامہ کو ازار کے طور پر استعمال کرنا ممکن ہو تو پاجامہ پہننا جائز نہیں [(۱)]۔

انہوں نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث (جس میں ان چیزوں کے پہننے کی مطلقاً ممانعت آئی ہے) عام ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی وجہ سے مخصوص ہے، لہذا عام کو خاص پر محمول کیا جائے گا۔

قول دوم: فدیہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے [(۲)]۔

ان حضرات نے کرتا پہننے پر قیاس کرتے ہوئے استدلال کیا ہے کہ جس طرح چادر نہ ملنے پر کرتا پہننا حرام ہے اور پہننے سے فدیہ واجب ہوتا ہے، اسی طرح لنگی نہ ملنے پر پاجامہ کا حکم ہوگا، لہذا اس کے پہننے سے فدیہ واجب ہوگا [(۳)]۔

جوتے نہ ملنے پر موزے پہننا:

۵۲ - جوتے نہ ملنے پر موزے پہننا جائز ہے، فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اگر جوتے نہ ملنے پر کوئی موزے پہن لے اور ان کو نہ کاٹے تو اس پر فدیہ کے واجب ہونے میں اور جوتے موجود ہوتے ہوئے جو موزے کاٹ کر پہن لے اس پر فدیہ کے واجب ہونے میں اختلاف ہے۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۰۱، المجموع ۷/ ۲۶۶۔

(۲) المبسوط ۴/ ۱۲۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۸۔

(۳) المبسوط ۴/ ۱۲۶، ۱۲۸۔

موزے نہ کاٹنے کی وجہ سے کفارہ کا واجب ہونا:

۵۳ - جوتے نہ ملنے پر موزے پہننے کی صورت میں ان کو نہ کاٹنے والے پر فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: موزے نہ کاٹنے کی وجہ سے فدیہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اسی کے قائل: عروہ بن زبیر، نخعی، ثوری، اسحاق اور ابن منذر ہیں، یہی حضرت عمر بن خطاب اور عبد اللہ بن عمرؓ سے منقول ہے [(۱)]۔

ان حضرات کا استدلال ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ علیہ السلام سے دریافت کیا کہ محرم کون سے کپڑے پہن سکتا ہے؟

اس کے بعد راوی نے حدیث ذکر کی جس کے اخیر میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**إلا أحد لا يجد النعلين، فليلبس الخفين، و ليقطعهما أسفل من الكعبين**" [(۲)] (مگر جس کو جوتے نہ ملیں تو وہ موزے ٹخنوں کے نیچے تک کاٹ کر پہن سکتا ہے)۔

یہ حدیث خفین کو کاٹنے کے وجوب میں نص ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ان کو کاٹنے کا حکم فرمایا اور امر وجوب کے لئے ہے اور جب وہ اس کو نہیں کاٹے گا تو حج کے ایک واجب کی خلاف ورزی کرے گا، لہذا اس پر فدیہ واجب ہوگا، اسی طرح اس میں حضرت ابن عباس کی حدیث سے زائد امر موجود ہے اور ثقہ کا اضافہ

(۱) المبسوط ۴/ ۱۲۶، ۱۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۲۸، المجموع ۷/ ۲۵۳، ۲۶۵، المغنی ۳/ ۳۰۱۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "أن رجلا سأل النبي علیہ السلام: مايلبس المحرم من الثياب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۴۰۱) اور مسلم (۲/ ۸۳۴) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

مقبول ہے [1]۔

قول دوم: موزے نہ کاٹنے کی وجہ سے فدیہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی عطاء، عکرمہ اور سعید بن سالم قداح کا قول ہے، یہی حضرت علی بن ابوطالبؓ سے منقول ہے اور یہی امام احمد سے مشہور روایت ہے [2]۔

ان حضرات کا استدلال ابن عباسؓ کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا "**السراویل لمن لم یجد الإزار، والخفان لمن لم یجد النعلین**" [3] (جس کو لنگی نہ ملے اس کے لئے پاجامہ، اور جس کو جوتے نہ ملیں اس کے لئے موزے ہیں)۔

حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "**من لم یجد نعلین فلیلبس خفین، ومن لم یجد إزارا فلیلبس سراویل**" [4] (جس کو جوتے نہ ملیں موزے پہن لے، جس کو لنگی نہ ملے پاجامہ پہن لے)۔

رسول اللہ ﷺ نے جوتے نہ پانے والے کے لئے موزے پہننا اور لنگی نہ پانے والے کے لئے پاجامہ پہننا مطلقاً مباح قرار دیا ہے، اس کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ جوتے نہ ملنے پر موزے پہننے کی صورت میں ان کو نہ کاٹنے والے پر فدیہ واجب نہ ہوگا، اس کی تائید حضرت علیؓ کے اس قول سے ہوتی ہے "موزے کاٹنا خراب کرنا ہے، علی حالہ ان کو پہن لے"۔

(۱) المغنی ۳/۳۰۱، المجموع ۷/۲۶۶۔

(۲) المغنی ۳/۳۰۱۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: "السراویل لمن لم یجد الإزار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۵۷) اور مسلم (۲/۸۳۵) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) حدیث جابر بن عبد اللہؓ: "من لم یجد نعلین......" کی روایت مسلم (۲/۸۳۶) نے کی ہے۔

انہوں نے کہا ہے: یہ ایسا لباس ہے جو دوسرا نہ ملنے کی وجہ سے مباح ہے، لہذا یہ پاجامہ کے مشابہ ہوگا۔

اگر اس کو کاٹ دے تو بھی اس کو ممانعت کی حالت سے خارج نہیں کرے گا، اس لئے کہ جوتے پہننے پر قدرت کے ہوتے ہوئے، کٹا موزہ پہننا حرام ہے، جیسا کہ صحیح وسالم موزہ پہننا۔

نیز کاٹنے میں مال کو تلف کرنا اور ضائع کرنا ہے [1]۔ جبکہ رسول اللہ ﷺ نے مال ضائع کرنے سے منع فرمایا" [2]۔

جوتے موجود رہتے ہوئے موزے کاٹ کر پہننا:

۵۴ - جوتے موجود رہتے ہوئے موزے کاٹ کر پہننے والے پر فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: جوتا موجود ہوتے ہوئے کٹا ہوا موزہ پہننے کی وجہ سے فدیہ واجب ہوگا۔

یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے، اسی کے قائل ابوثور ہیں [3]۔

ان حضرات کا استدلال ابن عمر، ابن عباس اور جابرؓ سے مروی سابقہ احادیث سے ہے، رسول اللہ ﷺ نے موزہ پہننے کی اباحت میں جوتے نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جوتے ہوتے ہوئے موزہ پہننا ناجائز نہیں ہے۔

انہوں نے کہا: یہ ایک عضو کے مطابق اس کے لئے سلی ہوئی چیز ہے، لہذا اس کے پہننے کی وجہ سے محرم پر فدیہ واجب ہوگا جیسے

(۱) المغنی ۳/۳۰۱۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۳۰۶) اور مسلم (۳/۱۳۱۴) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/۲۷۹، ۳۱۸، المغنی ۳/۳۰۲، ۳۰۳، المجموع ۷/۲۴۹، ۲۵۰، فتح العزیز مع المجموع ۷/۴۵۳، المغنی ۳/۳۰۲، ۳۰۳۔

دستانے پہننے پر، نیز اس لئے کہ موزے پہننے سے گرمی، سردی اور تکلیف کو دور کرنے میں اس کو آرام ملتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے فدیہ واجب ہوگا[(۱)]۔

قول دوم: جوتا ہوتے ہوئے کٹا ہوا موزہ پہننے سے فدیہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل بعض شافعیہ ہیں[(۲)]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ موزہ جوتا کی طرح ہوگیا جس کی دلیل یہ ہے کہ اس پر مسح کرنا جائز نہیں، کیونکہ کاٹنے کے بعد وہ جوتے کے معنی میں ہوگیا، اس لئے کہ اس سے ٹخنہ نہیں چھپتا[(۳)]۔

دستانے پہننا:

۵۵- دستانے پہننے سے مرد پر فدیہ واجب ہوگا اس میں فقہا کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اگر عورت دستانے پہنے تو اس پر فدیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: دستانے پہننے سے عورت پر فدیہ واجب ہوگا۔

یہ مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح قول ہے، عطاء، طاؤس، مجاہد نخعی اور اسحاق اسی کے قائل ہیں[(۴)]، ان حضرات کا استدلال ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تنتقب المحرمة، ولا تلبس القفازين"[(۵)] (محرم عورت نقاب نہ ڈالے، نہ دستانے پہنے)۔

حدیث، حالت احرام میں عورت پر دستانہ پہننے کی حرمت کے بارے میں صریح ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ اس پر فدیہ واجب ہو، اس لئے کہ حالت احرام میں جو پہننا اس کے لئے ممنوع تھا، اس نے اس کو پہن لیا، لہذا اس پر فدیہ لازم ہوگا جیسے نقاب پہننے سے[(۱)]۔

انہوں نے کہا ہے کہ ہاتھ ایسا عضو ہے جس کو نماز میں چھپانا عورت پر واجب نہیں ہے، لہذا احرام میں اس کو چھپانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا جیسے چہرہ۔

مرد پر سر کھولنا چونکہ واجب ہے، اس لئے اس کے احرام کا حکم، اس کے علاوہ سے متعلق ہے اور اس کے لئے بدن کے کسی حصہ میں سلا ہوا کپڑا پہننا ممنوع ہے، اسی طرح چونکہ عورت پر اپنا چہرہ کھولنا لازم ہے، لہذا احرام کا حکم اس بعض کے علاوہ سے متعلق ہونا چاہئے اور وہ دونوں ہاتھ ہیں۔

احرام کا تعلق عورت کے ہاتھ سے ایسا ہے جیسے احرام کا تعلق اس کے چہرہ سے ہے، اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی "عورۃ" نہیں ہے[(۲)]۔

قول دوم: عورت اگر دستانے پہن لے تو اس پر فدیہ واجب نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، یہی حضرت علی، عائشہ اور سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل ثوری ہیں[(۳)]۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إحرام المرأة في وجهها"[(۴)] (عورت کا احرام اس

---

(۱) المجموع ۷/۲۵۰، المغنی ۳/۳۰۲۔

(۲) المبسوط ۴/۱۲۷، فتح القدیر ۲/۱۴۱، ۱۴۲، المجموع ۷/۲۵۰۔

(۳) فتح القدیر ۲/۱۴۱، ۱۴۲، المجموع ۷/۲۵۰۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۱/۲۸۰، ۳۱۸، المغنی ۳/۳۲۹، المجموع ۷/۲۶۹، ۴۵۴۔

(۵) حدیث ابن عمرؓ: "لا تنتقب المحرمة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۵۲) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۳/۳۲۹، ۳۳۰۔

(۲) المجموع ۷/۴۵۴، ۴۵۵، المغنی ۳/۳۲۹۔

(۳) المبسوط ۴/۱۲۸، المجموع ۷/۲۶۹، ۴۵۴، المغنی ۳/۳۲۹، بدایۃ المجتہد ۱/۲۸۰۔

(۴) حدیث: "إحرام المرأة فی وجهها......" کی روایت دارقطنی (۲/۲۹۴) نے کی ہے، بیہقی نے سنن (۵/۴۷) میں حضرت ابن عمرؓ پر =

کے چہرہ میں ہے)۔

اس سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ عورت کا احرام جس کو بلا مجبوری کھولنا واجب ہے اس کا چہرہ ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چہرہ کے علاوہ کسی عضو کو چھپانے سے فدیہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ حکم خصوصاً چہرہ کا بیان کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ دوسرے اعضاء کا حکم اس کے خلاف ہے۔

نیز اس لئے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اپنی لڑکیوں کو حالت احرام میں دستانے پہناتے تھے۔

انہوں نے کہا ہے کہ یہ ایسا عضو ہے جس کو بغیر سلے ہوئے کپڑے سے ڈھانکنا جائز ہے، تو سلے ہوئے کپڑے سے ڈھانکنا بھی جائز ہوگا جیسے دونوں پاؤں [1]۔

محرم کا اپنا چہرہ ڈھانکنا:

۵٦ - فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے اور عورت اپنے سر اور اپنے بال کو ڈھانکے گی، اسی طرح بلا اختلاف محرم مرد اپنے سر کو نہیں ڈھانکے گا۔

البتہ محرم مرد اگر اپنے چہرہ کو ڈھانک لے تو اس پر فدیہ کے واجب ہونے میں دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: چہرہ ڈھانکنے سے فدیہ واجب نہ ہوگا۔

یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی حضرت عثمان بن عفان، عبدالرحمٰن بن عوف، زید بن ثابت، ابن زبیر، سعد بن ابی وقاصؓ، جابرؓ، قاسم، طاؤس، ثوری اور ابوثور سے منقول ہے [2]۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إحرام المرأة في وجهها و إحرام الرجل في رأسه" [1] (عورت کا احرام اس کے چہرہ میں اور مرد کا احرام اس کے سر میں ہے)۔

نیز اوپر مذکور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث جس میں رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کے بارے میں جس کی گردن اس کے اونٹ نے توڑ دی تھی، فرمایا: "خمروا وجهه ولا تخمروا رأسه" [2]، (اس کے چہرہ کو ڈھانک دو اور اس کے سر کو نہ ڈھانکو)۔

نیز اس لئے کہ منقول ہے کہ حضرت عثمان بن عفان، زید بن ثابت اور مروان بن حکم احرام کی حالت میں اپنے چہروں کو ڈھانک لیتے تھے [3]۔

نیز اس لئے کہ عبداللہ بن عامر بن ربیعہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا میں نے عثمان بن عفان کو عرج میں دیکھا، وہ حالت احرام میں تھے، گرمی کا دن تھا، انہوں نے اپنے چہرہ کو ایک سرخ چادر سے ڈھانک رکھا تھا [4]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: یہی حضرت عثمان بن عفان، زید بن ثابت اور مروان بن حکم کا عمل ہے، یہی دوسرے صحابہ کرام کا قول ہے جن کے نام ہم نے شمار کرائے، ان کا کوئی مخالف معلوم نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگا [5]۔

= اس کے موقوف ہونے کے راجح ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۱) المجموع ۷/ ۲۵۴، المبسوط ۴/ ۱۲۸، المغنی ۳/ ۳۲۹۔

(۲) المجموع ۷/ ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۶۸، ۴۳۹، ۴۴۰، المغنی ۳/ ۳۲۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۹۔

(۱) حدیث: "إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه" کی تخریج فقرہ/ ۵۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "في الرجل الذي وقصه بعيره" کی تخریج فقرہ/ ۴۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المجموع ۷/ ۲۶۸۔

(۴) اثر عبداللہ بن عامرؓ: "رأيت عثمان بن عفان بالعرج......" کی روایت بیہقی (۵/ ۵۴) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۷/ ۲۶۸) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۵) المغنی ۳/ ۳۲۵، دیکھئے: المجموع ۷/ ۲۶۸۔

قول دوم: چہرہ ڈھانکنے سے فدیہ واجب ہوگا:

یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد سے دوسری روایت ہے[(۱)]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہے کہ ایک شخص اپنی اونٹنی سے گر گیا (وہ حالت احرام میں تھا)، اونٹنی نے اس کی گردن توڑ دی، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اغسلوه بماء وسدر، و كفنوه في ثوبيه، ولا تخمروا رأسه ولا وجهه، فإنه يبعث يوم القيامة يلبي"[(۲)] (اس کو پانی اور بیری کی پتی سے غسل دو، اس کو اس کے دونوں کپڑوں میں کفناؤ، نہ اس کے چہرہ کو ڈھانکو، نہ اس کے سر کو، کیونکہ قیامت کے دن وہ تلبیہ کہتا ہوا اٹھایا جائے گا۔

یہ حدیث صریح ہے کہ محرم اپنا سر اور چہرہ نہیں ڈھانکے گا اور جو اس کی خلاف ورزی کرے گا وہ ایسے ناجائز کام کا ارتکاب کرنے والا ہوگا جس سے فدیہ واجب ہوگا[(۳)]۔

امام مالک نے ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ محرم ٹھوڑی سے اوپر سر تک نہیں ڈھانکے گا[(۴)]۔

انہوں نے کہا: عورت پر حالت احرام میں اپنا چہرہ ڈھانکنا حرام ہے، لہٰذا مرد پر اپنا سر ڈھانکنا حرام ہوگا[(۵)]۔

پنجم: کفارۂ ظہار:

۵۷- فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر آزاد مسلمان اپنی بیوی سے کہہ دے: "أنت علی كظهر أمي" (تم مجھ پر، میری ماں کی پشت کی طرح ہو)، تو وہ اس سے ظہار کرنے والا ہوجائے گا اور عورت کے پاس لوٹنے کے لئے اس پر کفارۂ ظہار لازم ہوگا۔

اسی طرح بلا اختلاف کسی شرط پر معلق ظہار کی وجہ سے شرط کے پائے جانے کے بغیر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

بلا اختلاف جو ایک یا چند کلمات کے ذریعہ اپنی چار بیویوں سے ظہار کرے وہ ساری بیویوں سے ظہار کرنے والا ہوگا۔

بلا اختلاف جو اپنی بیوی سے ظہار کرے اور اس کا کفارہ دے پھر ظہار کر لے، اس پر دوبارہ کفارہ واجب ہوگا۔

کفارہ کی ادائیگی پر قدرت کی شرط ہونے میں فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

نیز بلا اختلاف کفارہ دینے سے قبل ظہار کرنے والے کے لئے اپنی بیوی سے وطی کرنا حرام ہے اور جو کفارہ دینے سے قبل وطی کرلے وہ گنہ گار اور نافرمان ہوگا کیونکہ اس نے اللہ تعالی کے حکم کی خلاف ورزی کی: "مِنْ قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا"[(۱)] (تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں)۔

اس کے علاوہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح: "ظہار"، فقرہ/ ۱۸ اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھیں۔

عورت اگر اپنے شوہر سے ظہار کرلے تو اس پر کفارہ کا واجب ہونا:

۵۸- اگر بیوی اپنے شوہر سے ظہار کر لے مثلاً کہے: "أنت علی كظهر أبي"، تم مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہو، یا کہے: "إن تزوجت فلانا فهو علی كظهر أبي" اگر میں فلاں مرد سے

(۱) المبسوط ۴/ ۱۲۷، ۱۲۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۹، ۳۲۵، المغنی ۳/ ۳۲۵۔
(۲) حدیث: "اغسلوه بماء وسدر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۶۴) اور مسلم (۲/ ۸۶۶) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۳) المبسوط ۴/ ۷۔
(۴) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۹۔
(۵) المغنی ۳/ ۳۲۶۔

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

شادی کی تو وہ مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہوگا، تو عورت پر کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

قول اول: عورت پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے ظہار کرنا صحیح نہیں۔

یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، اسی کے قائل اسحاق، ابوثور، ثوری، سالم، یحی بن سعید، ربیعہ اور ابوالزناد ہیں (۱)۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ" (۲) (جولوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں)، آیت سے استدلال کا طریقہ: اس آیت میں خطاب مردوں کی طرف ہے، عورتوں کی طرف نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ" (جولوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں) اور یہ نہیں فرمایا: "وَ الّلائي يظَاهِرنَ مِنْ اَزْوَاجهنَّ" (جوعورتیں اپنے شوہروں سے ظہار کرتی ہیں)، اس سے معلوم ہوا کہ ظہار مردوں کے ساتھ خاص ہے (۳)۔

ان حضرات نے کہا، ظہار ایسا قول ہے جس سے بیوی میں حرمت ثابت ہوتی ہے اور شوہر اس کو ختم کرنے کا مالک ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ نکاح کے ساتھ خاص ہے، لہذا مرد کے ساتھ خاص ہوگا نہ کہ عورت کے ساتھ، اس لئے کہ وہ قول کے ذریعہ تحریم کی مالک نہیں جیسے طلاق (۴)۔

انہوں نے مزید کہا: "حل و عقد" (تحلیل وتحریم) نکاح میں

(۱) المبسوط ۶/ ۲۲۷، الجامع لأحكام القرآن ۱۷/ ۲۷۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۶۵، تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۳، المغنی ۷/ ۳۸۴۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

(۳) المغنی ۷/ ۳۸۴، الجامع لأحکام القرآن ۱۷/ ۲۷۶۔

(۴) المغنی ۷/ ۳۸۴، المبسوط ۵/ ۲۲۷، تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۳۔

مردوں کے ہاتھ میں ہے، عورت کے ہاتھ میں کچھ نہیں، لہذا یہ مرد کا حق ہے، اس لئے عورت اس کو زائل وختم کرنے کا اختیار نہیں رکھتی جیسے شوہر کے دوسرے حقوق (۱)۔

قول دوم: یہ ظہار نہیں ہے: یہ حنابلہ کے نزدیک ہے۔

قاضی نے کہا: وہ عورت ظہار کرنے والی نہیں ہوگی، ایک ہی روایت ہے اور کفارہ کے بارے میں امام احمد سے روایت مختلف ہے۔

ایک جماعت نے ان سے نقل کیا ہے کہ اس پر کفارہ ظہار واجب ہوگا، اس لئے کہ اثرم نے اپنی سند کے ساتھ، ابراہیم سے یہ روایت کی ہے کہ عائشہ بنت طلحہ نے کہا: اگر میں نے مصعب بن زبیر سے شادی کی تو وہ مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہوں گے، انہوں نے اہل مدینہ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو ان کی رائے ہوئی کہ ان پر کفارہ واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ ایک "زوج" (بیوی) ہے جس نے ناپسندیدہ اور جھوٹی بات کہی، لہذا اس پر کفارۂ ظہار لازم ہوگا۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ناپسند اور جھوٹی بات ہے، ظہار نہیں ہے، لہذا اس سے کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

تیسری روایت: اس پر کفارۂ قسم واجب ہوگا، ابن قدامہ نے کہا: یہ امام احمد کے مذہب کے قواعد کے زیادہ قریب اور ان کے اصول کے زیادہ مشابہ ہے، اس لئے کہ یہ ظہار نہیں ہے اور محض ناپسند و جھوٹی بات کی وجہ سے کفارۂ ظہار واجب نہیں ہوتا (۲)۔

قول سوم: یہ ظہار ہے، اور اس پر کفارہ ظہار واجب ہوگا، یہ امام

(۱) المغنی ۷/ ۳۸۴، الجامع لأحکام القرآن ۱۷/ ۲۷۶۔

(۲) المغنی ۷/ ۳۸۴، الجامع لأحکام القرآن ۱۷/ ۲۷۶۔

ابو یوسف وحسن بن زیادہ کا قول ہے: اس لئے کہ مرد کی جانب میں علت حلال عورت کو حرام عورت سے مشابہ قرار دینا ہے اور یہ علت عورت کی جانب میں متحقق ہے اور حلال ہونا دونوں میں مشترک ہے[1]۔

انشاءاللہ کے ذریعہ استثناء کرنے سے کفارہ کا ساقط ہونا:

۵۹- ظہار میں انشاءاللہ کے ذریعہ استثناء کرنے سے کفارہ کے ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: ظہار میں انشاءاللہ کے ذریعہ استثناء کرنے کی وجہ سے کفارہ ساقط ہوجائے گا اور ظہار منعقد نہ ہوگا۔

یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل ابوثور ہیں[2]، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا "من حلف فاستثنى فإن شاء مضى، و إن شاء ترک غير حنث"[3] (جو قسم کھائے اور استثناء کرلے تو اگر چاہے قسم پر عمل کرے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے، حانث نہ ہوگا)۔

ایک روایت کے الفاظ ہیں: "من حلف على يمين فقال : إن شاء الله فقد استثنى فلا حنث عليه"[4] (جو کوئی قسم کھائے اور انشاءاللہ کہہ لے تو وہ استثناء کرنے والا ہوگا وہ حانث نہیں ہوگا)۔

حدیث سے استدلال کا طریقہ: حدیث کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ انشاءاللہ پر معلق کرنے کا قصد، طلاق وظہار وغیرہ ایمان میں انعقاد سے مانع ہے، اس لئے یہ حدیث کے عموم میں داخل ہوگا۔

ان حضرات کا استدلال: ظہار کو اللہ کی قسم پر قیاس کرنا ہے، دونوں میں قدر مشترک: ہر ایک کے اندر کفارہ ہونا ہے اور چونکہ اللہ کی قسم میں استثناء صحیح ہے اور قسم کے انعقاد سے مانع ہے تو ظہار بھی اسی طرح ہوگا۔

قول دوم: ظہار میں انشاءاللہ کے ذریعہ استثناء کرنے کی وجہ سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ ظہار کا انعقاد ہوگیا، یہ مالکیہ کا مذہب ہے[1]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ طلاق، عتاق (آزاد کرنا) مشی (چلنا) صدقہ، اسی طرح ظہار، یہ شرعی قسمیں نہیں ہیں، بلکہ التزامات (پابندیاں) ہیں، اس کی دلیل یہ ہے: ان پر حرف قسم داخل نہیں ہوتا ہے اور ان کی قسم کھانا ممنوع ہے، لہذا اگر کہے: اس پر طلاق لازم ہے انشاءاللہ، یا کہے: اس پر ظہار لازم ہے انشاءاللہ، تو یہ اس پر لازم ہوگا اس کے انشاءاللہ کہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا[2]۔

ظہار مؤقت میں وقت گذرنے سے کفارہ کا ساقط ہونا:

۶۰- ظہار مؤقت میں وقت کے گذرنے سے کفارہ کے ساقط ہونے میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے جیسے شوہر کہے: تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ایک ماہ تک ہو، یا کہے یہاں تک کہ یہ مہینہ گذر جائے یا رمضان کا مہینہ گذر جائے، جس کو اصطلاح: "ظہار"، فقرہ/۶ میں دیکھیں۔

ظہار کے متعدد ہونے سے کفارہ کا متعدد ہونا:

جو شخص اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرے اور کفارہ نہ دے، اس پر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷۵، المبسوط ۶/ ۲۲۷۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۲، ۲۳۵، إعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴، المغنی ۷/ ۳۵۰۔
(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ قال: من حلف فاستثنى فإن شاء مضى، وإن شاء ترک غير حنث" کی روایت نسائی (۷/ ۱۲) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: "من حلف على يمين فقال......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۰۸) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۹۔
(۲) سابقہ مراجع۔

کفارہ کے متعدد ہونے میں اور جو شخص ایک یا چند کلمات کے ذریعہ اپنی چار بیویوں سے ظہار کرے، اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف- جو شخص اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرے اور کفارہ ادا نہ کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا:

۶۱- جو اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرے اور کفارہ ادا نہ کرے، اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: جو شخص اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرے اور کفارہ ادا نہ کرے، اس پر کفارہ مطلقاً متعدد نہیں ہوگا، خواہ ایک مجلس میں ہو یا چند مجالس میں، خواہ اس کے ذریعہ تاکید یا استئناف کی نیت کرے یا مطلق رکھے۔

یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل عطاء، جابر بن زید، طاؤس، شعبی، زہری، اسحاق، ابوعبید اور ابوثور ہیں، اسی کو ابوبکر، ابن حامد اور قاضی نے اختیار کیا ہے، یہی حضرت علیؓ سے منقول ہے اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے[1]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ"[2] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

اس آیت میں اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرنے والے پر کفارہ کے متعدد نہ ہونے کی دلیل ہے، اس لئے کہ آیت عام ہے، اس میں

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۵، المغنی ۷/ ۳۸۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۶۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

ایک بار ظہار کرنے والے اور چند بار ظہار کرنے والے دونوں داخل ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر ایک غلام آزاد کرنا واجب کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک بار کفارہ دینا ظہار میں کافی ہے، خواہ ظہار ایک بار ہو یا چند بار[1]۔

نیز ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا قول ہے جو بیوی کو حرام کرنے میں مؤثر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ پہلے قول سے ہی حرام ہو چکی ہے، لہذا اس کی وجہ سے کفارۂ ظہار واجب نہیں ہوگا، جیسے اللہ کی قسم کھانے سے[2]۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسا لفظ ہے جس سے کفارہ متعلق ہے اور جب وہ اس کو مکرر کرے گا تو اس کے لئے ایک کفارہ کافی ہوگا جیسے اللہ کی قسم کھانا[3]۔

قول دوم: جو شخص اپنی بیوی سے چند بار ظہار کرے اور کفارہ ادا نہ کرے، تو اگر وہ اس سے تاکید کا ارادہ نہ کرے تو اس پر متعدد کفارہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، یہی حضرت علیؓ، عمرو بن دینار اور قتادہ سے منقول ہے[4]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ

(۱) تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۶۰۔

(۲) المغنی ۷/ ۳۸۶۔

(۳) المغنی ۷/ ۳۸۶۔

(۴) المبسوط ۵/ ۲۲۶، المغنی ۷/ ۳۸۶۔

ظہار کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد ہوگا، اس لئے کہ آیت کا تقاضا ہے کہ ظہار کفارہ کے ایجاب کی علت ہو اور جب دوسرا ظہار پایا جائے تو کفارہ کے وجوب کی علت پائی گئی اور یہ دوسرا ظہار یا تو پہلے کفارہ کی علت ہوگا یا کسی دوسرے کفارہ کی، پہلی شق باطل ہے، اس لئے کہ پہلا کفارہ پہلے ظہار سے واجب ہے اور موجود چیز کو وجود میں لانا محال ہے، جیسا کہ علت کا حکم سے مؤخر ہونا محال ہے، اس سے ثابت ہوا کہ دوسرا ظہار دوسرے کفارہ کا سبب ہے (۱)۔

اسی طرح انہوں نے ظہار کو طلاق پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے اور اگر وہ استئناف کی نیت کرے تو ہر بار کے ساتھ حکم متعلق ہوگا جیسے طلاق (۲)۔

نیز اس لئے کہ ہر ظہار ایسی حرمت کا سبب ہوتا ہے جو کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوتی، لہٰذا ہر ظہار میں کفارہ واجب ہوگا (۳)۔

نیز اس لئے کہ ایک عورت میں ظہار کا تکرار قسم کے تکرار کی طرح ہے اور جس طرح ہر قسم کے اعتبار سے ایک کفارہ واجب ہوتا ہے، اسی طرح ہر ظہار کے اعتبار سے ایک کفارہ واجب ہوگا (۴)۔

ان حضرات نے تاکید کا قصد نہ ہونے کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ بسا اوقات انسان لفظ کو مکرر کرتا ہے اور اس سے اس کا مقصود تغلیظ وتشدید ہوتی ہے، تجدید نہیں۔

نیز اس لئے کہ ظہار طلاق کی تعداد میں کمی کا سبب نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ طلاق نہیں اور نہ وہ بینونت (علاحدگی) کا سبب ہوتا ہے اگرچہ مدت لمبی ہو، اسی طرح ظہار ملکیت کے زوال کا سبب نہیں ہوتا ہے، بلکہ ملکیت کے قائم رہنے کے باوجود کفارہ دینے سے قبل وطی

(۱) تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۹۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۸۶۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۵۔
(۴) المبسوط ۵/ ۲۲۶۔

حرام ہوتی ہے (۱)۔

شافعیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر ایک عورت کے بارے میں لفظ ظہار بار بار وصل کے ساتھ دہرائے اور اس سے تاکید کا ارادہ کرے تو ایک ظہار ہوگا اور اگر استئناف کا قصد کرے تو اظہر اور جدید قول کے مطابق ظہار متعدد ہوگا، اگر ظہار مکرر کے الفاظ کے درمیان فصل کردے اور ظہار کی تکرار سے مقصود استئناف ہو تو اظہر قول کے مطابق ظہار متعدد ہوگا، اسی طرح اگر تاکید کا قصد کرے تو اصح قول کے مطابق یہ قابل قبول نہ ہوگا (۲)۔

ب- جو شخص ایک لفظ کے ذریعہ اپنی چار بیویوں سے ظہار کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا:

۶۲ - جو شخص ایک لفظ کے ذریعہ اپنی چار بیویوں سے ظہار کرے اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: جو شخص ایک لفظ کے ذریعہ اپنی چار بیویوں سے ظہار کرے تو اس پر کفارہ متعدد نہ ہوگا۔

یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، یہی حضرت علی، حضرت عمر، عروہ، طاؤس، عطاء، ربیعہ، اوزاعی، اسحاق، ابوثور کا قول ہے اور یہی امام شافعی کا قدیم قول ہے (۳)۔

مالکیہ نے متعدد نہ ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ چند کفارات کی نیت نہ کرے ورنہ کفارہ متعدد ہوگا (۴)۔

اس فریق نے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول قول سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا: اگر کسی کی چار بیویاں ہوں اور وہ

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۸۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۵، المغنی ۷/ ۳۵۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۵۔
(۴) الخرشی ۴/ ۱۰۸، الدسوقی ۲/ ۴۴۵۔

ان سے ظہار کرے تو اس کے لئے ایک کفارہ کافی ہوگا، اس کو دارقطنی نے حضرت عمر سے بواسطہ ابن عباسؓ روایت کیا ہے اور اس کو اثرم نے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے روایت کیا، ہمارے علم کے مطابق صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں، لہذا یہ اجماع ہوگا [۱]۔

انہوں نے کہا: یہ ایک قسم ہے، لہذا اس کی وجہ سے ایک کفارہ سے زائد واجب نہ ہوگا جیسے اللہ تعالی کی قسم کھانا [۲]۔

نیز ظہار ایسا لفظ ہے جس کی خلاف ورزی سے کفارہ واجب ہوتا ہے، لہذا جب یہ ایک جماعت کے بارے میں پایا جائے گا تو ایک کفارہ واجب کرے گا جیسے اللہ تعالی کی قسم کھانا [۳]۔

نیز اس لئے کہ ظہار یہاں ایک ہی لفظ سے ہے اور ایک کفارہ اس کے حکم کو اٹھا دے گا اور اس کے گناہ کو مٹا دے گا، لہذا اس کا کوئی حکم باقی نہیں رہے گا [۴]۔

قول دوم: جن عورتوں سے ایک لفظ کے ذریعہ ظہار کرے ان کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد ہوگا، یہ حنفیہ کا مذہب اور امام شافعی کا قول جدید اور حسن، نخعی، زہری، یحی انصاری، حکم اور ثوری کا قول ہے [۵]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا" [۶] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۱۷/ ۲۷۸، المغنی ۷/ ۳۵۷۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۷۵۔

(۳) المغنی ۷/ ۳۵۷۔

(۴) المغنی ۷/ ۳۵۷۔

(۵) المبسوط ۵/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۵، تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۶۰، المغنی ۷/ ۳۵۷۔

(۶) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جن عورتوں سے ظہار کرے گا ان کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد ہوگا، اس لئے کہ آیت کا تقاضا ہے کہ ظہار کفارہ کو واجب کرنے کی علت ہو اور جب ظہار پایا جائے گا تو کفارہ کے وجوب کی علت پائی جائے گی اور جب وہ ان عورتوں سے ایک لفظ کے ذریعہ ظہار کرے گا تو ظہار والی عورتوں کی تعداد کے لحاظ سے اس پر کفارے لازم ہوں گے۔

اس کی تشریح یہ ہے: اس نے اس عورت سے ظہار کیا تو اس ظہار کی وجہ سے اس پر ایک کفارہ لازم ہوا، دوسری عورت سے بھی ظہار کیا تو دوسرا ظہار بھی لازمی طور پر دوسرا کفارہ واجب کرے گا، اسی طرح باقی ظہار [۱]۔

ان حضرات نے کہا: ظہار سے حرمت مؤقت ثابت ہوتی ہے جو کفارہ سے ختم ہوجاتی ہے اور جب اس کو مختلف محل کی طرف منسوب کرے گا تو ہر محل میں ایسی حرمت ثابت ہوگی، جو کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوگی، جیسے تین طلاقیں، چونکہ ایسی حرمت مؤقت کو ثابت کرتی ہیں جو دوسرے شوہر سے ختم ہوتی ہے اور اگر وہ یہ حرمت ایک لفظ کے ذریعہ چار عورتوں میں واجب کرے گا، تو ان میں سے ہر ایک عورت کے حق میں ایسی حرمت ثابت ہوگی جو دوسرے شوہر کے بغیر ختم نہ ہوگی [۲]۔

اس لئے کہ ظہار اگرچہ ایک لفظ سے ہو، ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ شامل ہوگا، لہذا وہ ان میں سے ہر ایک سے ظہار کرنے والا

(۱) تفسیر رازی ۲۹/ ۲۶۰۔

(۲) المبسوط ۵/ ۲۲۶۔

ہوگا اور ظہار کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوتا، لہذا اگر حرمت متعدد ہوگی تو کفارہ بھی متعدد ہوگا (۱)۔

اس لئے کہ ان میں سے ہر عورت کے حق میں ظہار اور رجوع کرنا ثابت ہے، تو ہر ایک عورت کی طرف سے اس پر کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر تنہا اس سے ظہار کرتا (۲)۔

ج - جو شخص اپنی بیویوں سے چند الفاظ سے ظہار کرے اس پر کفارہ کا متعدد ہونا:

۶۳ - جو شخص اپنی بیویوں سے چند الفاظ کے ذریعہ ظہار کرے، مثلاً ان میں سے ہر ایک سے کہے: "أنت علی کظهر أمی" (تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو) تو اس پر کفارہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: جو شخص اپنی بیویوں سے چند الفاظ کے ذریعہ ظہار کرے اس پر متعدد کفارہ واجب ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب ہے۔

اسی کے قائل: عروہ، عطاء، اوزاعی، اسحاق، ثوری، ابوثور، حکم، یحی انصاری اور عام فقہاء امصار ہیں (۳)۔

شافعیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر اپنی چاروں بیویوں سے چار الفاظ میں ظہار کرے اور ان الفاظ کو لگا تار نہ کہے، تو ان سب سے ظہار کرنے والا ہوگا، اس لئے کہ ظہار کا صریح لفظ موجود ہے اور اگر اتنی دیر ان کو روک لے جس میں ان کو طلاق دے سکے تو ان سے رجوع کرنے والا ہوگا اور اس پر چار کفارات واجب ہوں گے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے حق میں ظہار اور رجوع کرنا موجود ہے۔

اگر ان الفاظ کو لگا تار کہے تو دوسری کے ظہار سے، پہلی کے حق میں رجوع کرنے والا اور تیسری کے ظہار سے، دوسری کے حق میں رجوع کرنے والا اور چوتھی کے ظہار سے تیسری کے حق میں رجوع کرنے والا ہوگا اور اگر چوتھی سے ظہار کرنے کے بعد اس کو علاحدہ کردے تو اس پر تین کفارات واجب ہوں گے، ورنہ چار (۱)۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ الگ الگ ذاتوں پر مکرر ایمان ہیں، لہذا ہر ایک کے لئے ایک کفارہ ہوگا جیسا کہ اگر کفارہ ادا کرے پھر ظہار کرے۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسی قسمیں ہیں کہ ایک میں حانث ہونے سے دوسری میں حانث نہیں ہوگا، لہذا ایک کفارہ ان کے لئے کافی نہ ہوگا جیسے اصل کے لئے۔

نیز اس لئے کہ ظہار ایسی علت ہے جس سے کفارہ واجب ہوتا ہے، لہذا مختلف محل میں اس کے متعدد ہونے سے کفارہ متعدد ہوگا جیسے قتل (۲)۔

قول دوم: کفارہ متعدد نہیں ہوگا اور ایک کفارہ اس کے لئے کافی ہوگا۔

ابوبکر نے کہا، یہ امام احمد سے دوسری روایت ہے، اسی کو انہوں نے اختیار کیا ہے اور کہا: ہم نے یہ حضرت عمر بن خطاب، حسن، عطاء، ابراہیم، ربیعہ اور قبیصہ کی پیروی میں کہا ہے (۳)۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ کفارۂ ظہار اللہ تعالی کا حق ہے، لہذا اپنے سبب کے مکرر ہونے سے مکرر نہیں ہوگا جیسے حد (۴)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۴، ۲۳۵۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۵۷۔
(۳) المبسوط ۶/ ۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۵، الجامع لأحکام القرآن ۱۷/ ۲۷۸، المغنی ۷/ ۳۵۷، ۳۵۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۵۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۵۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۵۸۔
(۳) المغنی ۷/ ۳۵۸۔
(۴) المغنی ۷/ ۳۵۸۔

د- کفارہ ادا کرنے سے قبل وطی کے سبب کفارہ کا متعدد ہونا:

۶۴ - کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کرنے کی وجہ سے کفارہ کے متعدد ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں۔

قول اول: کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کرنے سے کفارہ متعدد نہ ہوگا۔

یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی سعید بن مسیّب، عطاء، طاؤس، جابر بن زید، مورق عجلی، ابومجلز، نخعی، عبداللہ بن اذینہ، ثوری، اوزاعی، اسحاق اور ابوثور سے منقول ہے[1]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا"[2] (جولوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں توان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کرنے سے کفارہ متعدد ہوگا، اس لئے کہ آیت نے بتایا کہ ظہار کرنے والے پر رجوع کرنے سے قبل کفارہ واجب ہے اور جب اس نے کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کرلیا تو "قبلیت" (پہلے ہونا) کا وصف جاتا رہا، لہذا اصل وجوب باقی رہے گا، نیز اس لئے کہ اس میں اس امر کی دلیل نہیں کہ جماع سے قبل کفارہ نہ دینے سے دوسرا کفارہ واجب ہوگا[3]۔

اسی طرح ان کا استدلال اس روایت سے ہے: "أن رجلاً ظاهر من زوجته فوقع عليها قبل أن يكفر، فقال له النبيﷺ: ماحملك على هذا؟ فقال: رأيت خلخالها في ضوء القمر، فقال له الرسولﷺ: فاعتزلها حتى تكفر عنك"[1] (ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا اور کفارہ ادا کرنے سے قبل اس سے وطی کرلی، تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: "ما حملك على هذا" (تم نے ایسا کیوں کیا؟) اس نے کہا: میں نے چاندنی میں اس کا پازیب دیکھ لیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: "فاعتزلها حتى تكفر عنك" (تم اس سے علاحدہ رہو یہاں تک کہ تم اپنی طرف سے کفارہ دے دو)۔

یہ حدیث کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کی وجہ سے کفارہ کے متعدد نہ ہونے میں صریح ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو کفارہ ادا کرنے تک اپنی بیوی سے علاحدہ رہنے کا حکم دیا اور اپنے ظہار کا کفارہ ادا کرنے سے قبل اپنی بیوی سے جماع کے سبب دوبارہ کفارہ ادا کرنے کا اس کو حکم نہیں دیا، بلکہ صرف ایک کفارہ ادا کرنے کا حکم فرمایا[2]، کیونکہ اگر متعدد کفارات واجب ہوتے تو رسول اللہ ﷺ اس کے سامنے اس کو بیان فرماتے، اس لئے کہ ضرورت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں۔

قول دوم: کفارہ ادا کرنے سے قبل جماع کی وجہ سے کفارہ متعدد ہوگا۔

اس کے قائل عمرو بن العاص، سعید بن جبیر، قبیصہ بن ذؤیب، زہری، قتادہ، ابن شہاب، اور عبدالرحمٰن بن مہدی ہیں[3]۔

---

(۱) المبسوط ۵/۲۲۵، فتح القدیر ۴/۹۴، بدایۃ المجتہد ۲/۹۸، الجامع لأحکام القرآن ۱۷/۲۸۳، تفسیر الرازی ۲۹/۲۶۰، المغنی ۷/۳۸۳۔

(۲) سورۂ مجادلہ/۳۔

(۳) تفسیر رازی ۲۹/۲۶۰۔

---

(۱) حدیث: "أن رجلا ظاهر من زوجته......" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۶۶) اور ترمذی (۳/۴۹۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب صحیح ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۹۸، المغنی ۷/۳۸۴۔

(۳) المغنی ۷/۳۸۳، الجامع لأحکام القرآن ۱۷/۲۸۳، تفسیر الرازی ۲۹/۲۶۰، بدایۃ المجتہد ۲/۹۸۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ پہلا کفارہ اس ظہار کے لئے ہے جس کے ساتھ رجوع کرنا پایا جائے اور دوسرا کفارہ حرام وطی کی وجہ سے واجب ہوگا، جیسے رمضان کے دن میں وطی کرنا۔

نیز اس لئے کہ حرام کام کا اقدام کرنے کی سزا کے طور پر اس پر کفارہ متعدد ہوگا [1]۔

رجوع کے بغیر محض ظہار سے کفارہ کا واجب ہونا:

۶۵ - رجوع کے بغیر محض ظہار کے سبب کفارہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: رجوع کے بغیر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل: عطاء نخعی، اوزاعی، ثوری، حسن اور ابو عبید ہیں [2]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا" (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

یہ آیت اس بات میں صریح ہے کہ رجوع کرنے کے ساتھ کفارہ کا متعلق ضروری ہے، اس لئے کہ آیت میں کفارہ دو امور کی وجہ سے واجب ہے، ظہار اور رجوع کرنا، لہذا کسی ایک کی وجہ سے واجب نہ ہوگا [3]۔

(۱) المغنی ۷/ ۳۸۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۰، المغنی ۷/ ۳۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱، المغنی ۷/ ۳۵۲۔

نیز انہوں نے کفارہ ظہار کو کفارۂ قسم پر قیاس کیا ہے، لہذا جس طرح قسم میں کفارہ خلاف ورزی یا ارادہ خلاف ورزی کی وجہ سے لازم ہوتا ہے، اسی طرح ظہار میں معاملہ ہوگا [1]۔

نیز اس لئے کہ ظہار میں کفارہ قسم کا کفارہ ہے، لہذا حنث کے بغیر حانث نہ ہوگا جیسے بقیہ قسموں میں اور اس میں حنث رجوع کرنا ہے [2]۔

قول دوم: رجوع کے بغیر محض ظہار سے کفارہ واجب ہوگا۔

اس کے قائل: طاؤس، مجاہد، شعبی، زہری اور قتادہ ہیں [3]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا" (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: اس ظہار کی وجہ سے کفارہ کا واجب ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ نے فرمایا "ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا" اور عود سے مراد: اسلام میں ظہار کے ساتھ عود ہے، کیونکہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ظہار دور جاہلیت میں طلاق تھا جس کی حرمت کفارہ کے ذریعہ منسوخ کردی گئی [4]۔

ان حضرات نے کہا: ظہار کفارہ کا سبب ہے اور وہ موجود ہے لہذا کفارہ واجب ہوگا [5]، نیز یہ ایسی علت ہے جو اعلی درجہ کے کفارہ کا

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱۔

(۲) المغنی ۷/ ۳۵۲۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۱، المغنی ۷/ ۳۵۱، تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۹۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۲۔

(۵) المغنی ۷/ ۳۵۱۔

سبب ہے، تو ضروری ہے کہ بذات خود اس کا سبب ہو نہ کہ کسی زائد وجہ کے ساتھ، یہ قتل اور روزہ توڑنے کے کفارہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ہے [۱]۔

نیز کفارہ ناپسند اور جھوٹ بات کہنے کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور یہ محض ظہار سے حاصل ہو جاتا ہے [۲]۔

کفارہ کو واجب کرنے والا عود:

٦٦ - عود کے معنی کی وضاحت میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

قول اول: وطی کا عزم کرنا ہے۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، یہی اصحاب مالک کے یہاں مشہور اور صحیح روایت ہے، اسی کے قائل قاضی اور ان کے اصحاب ہیں [۳]۔

قول دوم: وطی کرنا ہے۔

یہ حنابلہ کا مذہب ہے، یہی حسن، طاؤس اور زہری سے منقول ہے، یہی امام مالک سے ایک روایت ہے لیکن ان کے اصحاب کے یہاں یہ روایت ضعیف ہے [۴]۔

قول سوم: عورت کو نکاح میں اتنے وقت تک روکے رکھنا ہے کہ اس میں اس سے علاحدگی اختیار کرنا اس کے لئے ممکن ہو، یہ شافعیہ کا مذہب ہے [۵]۔

قول چہارم: لفظ ظہار کا تکرار اور اعادہ ہے۔

یہ بکیر بن الاشج اور ابوالعالیہ کا مذہب ہے، اور یہی فراء کا قول ہے [۱]۔

قول اول والوں کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا" (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: یہ آیت وطی کے عزم کے وقت کفارہ کے واجب ہونے میں صریح ہے، گویا اللہ تعالی نے فرمایا: جب وطی کا عزم ہو تو اس سے پہلے کفارہ دو [۲]، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وَجُوْهَكُمْ" [۳] (جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں کو دھولیا کرو)۔

ان حضرات نے کہا: اس نے ظہار کے ذریعہ عورت کو حرام کرنے کا قصد کیا، لہذا اس سے وطی کا عزم کرنا اپنے قصد میں عود کرنا ہے۔

نیز ظہار حرام کرنا ہے، لہذا اگر وہ عورت کو مباح کرنے کا ارادہ کرے گا تو اس تحریم میں رجوع کرے گا، لہذا وہ عود کرنے والا ہوگا [۴]۔

ظہار کا مفہوم یعنی اس میں کفارہ کا واجب ہونا صرف ظہار کی وجہ سے اپنے اوپر حرام کی ہوئی چیز کی طرف عود کرنے کے ارادہ سے ہوگا اور یہ چیز وطی کرنا ہے اور جب اس طرح ہوگا تو واجب ہوگا کہ عود خود وطی ہو یا اس کا عزم و ارادہ ہو [۵]۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۹۱۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/۳۵۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/۲۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۴۷، بدایۃ المجتہد ۲/۹۱، المغنی ۷/۳۵۳۔
(۴) تفسیر الرازی ۲۹/۲۵۸، المغنی ۷/۳۵۲، ۳۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۴۷، بدایۃ المجتہد ۲/۹۱۔
(۵) روضۃ الطالبین ۸/۲۷۱، تفسیر الرازی ۲۹/۲۵۷۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۱۷/۲۸۱، بدایۃ المجتہد ۲/۹۱، المغنی ۷/۳۵۳، تفسیر الرازی ۲۹/۲۵۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/۲۳۶۔
(۳) سورۂ مائدہ/۶۔
(۴) المغنی ۷/۳۵۳۔
(۵) بدایۃ المجتہد ۲/۹۱۔

قول دوم والوں کا استدلال یہ ہے کہ عود: اپنے قول کی ضد کو انجام دینا ہے، اور اسی معنی میں "العائد فی ھبتہ" یعنی موہوب کو واپس لینے والا اور اسی معنی میں "العائد فی عدتہ" ہے یعنی وعدہ کو پورا نہ کرنے والا اور "منہی عنہ" میں عود کرنے والا، منہی عنہ کو انجام دینے والا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا نُھُوْا عَنْهُ"[1] (پھر بھی وہ وہی کرتے ہیں جس سے انہیں روکا گیا تھا)، ظہار کرنے والا، اپنے اوپر وطی کو حرام کرنے والا، گویا اپنی ذات کو وطی سے روکنے والا ہے اور عود کرنا اس کو انجام دینا ہوگا[2]، یعنی وطی کو انجام دینا جس کو اس نے ظہار کے ذریعہ اپنے اوپر حرام کیا تھا۔

نیز اس لئے کہ ظہار قسم ہے جس کا کفارہ دیا جاتا ہے، لہذا اس میں حنث کے بغیر کفارہ واجب نہیں ہوگا اور حنث جس کے ترک کرنے کی قسم کھائی تھی اس کو انجام دینا ہے جیسے بقیہ قسمیں، صرف وطی کی وجہ سے کفارہ اس لئے واجب ہوگا کہ یہ ایسی قسم ہے جو وطی ترک کرنے کی متقاضی ہے، لہذا اس کا کفارہ اس کے بغیر واجب نہ ہوگا، جیسے ایلاء[3]۔

قول سوم والوں کا استدلال یہ ہے کہ جب وہ ظہار کرے گا تو تحریم کا قصد کرے گا، اب اگر اس کو طلاق سے جوڑ دے گا تو جس تحریم کو شروع کیا ہے اس کو مکمل کردے گا اور اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر طلاق نہیں دے گا تو اس سے معلوم ہوگا کہ اس نے جس تحریم کو شروع کیا تھا اس پر نادم ہے لہذا اس وقت اس پر کفارہ واجب ہوگا[4]۔

قول چہارم والوں کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے:

"ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا" (پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عود: اپنے کئے ہوئے کام کا اعادہ ہے اور یہ تکرار کے بغیر نہیں ہوگا، اس لئے کہ کسی چیز میں عود کرنا اس کا اعادہ کرنا ہے[1]۔

ان حضرات نے کہا: عربی زبان میں کسی چیز کی طرف عود کرنے کا جو مطلب سمجھا جاتا ہے وہ صرف اس کے مثل دوبارہ کرنا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُھُوْا عَنْهُ"[2] (اور اگر یہ واپس بھیج دیئے جائیں جب بھی یہ پھر وہی کریں گے جس سے یہ روکے گئے تھے)، اسی طرح قول میں عود کرنا اس کے تکرار کا نام ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ نُھُوْا عَنِ النَّجْوٰى ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا نُھُوْا عَنْهُ"[3] (کیا آپ نے ان لوگوں (کے حال) پر نظر نہیں کی جنہیں سرگوشی سے روک دیا گیا تھا، پھر بھی وہ وہی کرتے ہیں جس سے انہیں روکا گیا تھا)، لہذا اللہ تعالی کے ارشاد: "ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا" کا مطلب یہ ہوا کہ قول اول کی طرف رجوع کرتے اور اس کا تکرار کرتے ہیں۔

اس پر اہل تفسیر کا اتفاق ہے کہ ممنوع چیز کی طرف ان کا عود کرنا ممنوع چیز کے مثل کو اور پہلی بار کئے ہوئے فعل کو دوبارہ انجام دینا ہے[4]۔

کفارہ کی شرائط:

فقہاء نے کفارہ کے لئے عام شرائط اور اس کے اسباب میں سے

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۸۔
(۲) المغنی ۷/ ۳۵۳۔
(۳) المغنی ۷/ ۳۵۴۔
(۴) تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۶۔

(۱) تفسیر الرازی ۲۹/ ۲۵۹، المغنی ۷/ ۳۵۳۔
(۲) سورۂ انعام/ ۲۸۔
(۳) سورۂ مجادلہ/ ۸۔
(۴) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۶۔

ہر سبب سے متعلق خاص شرائط کا تذکرہ کیا ہے۔

اول: کفارات میں عام شرائط:

کفارات میں عموماً چند شرائط ہیں، ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

شرط اول: نیت:

۶۷ – اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفارہ کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے، اس میں ان کے یہاں تفصیل ہے، حنفیہ نے کہا: جس پر ظہار کے دو کفارے واجب ہوں اور وہ دو غلام آزاد کردے اور کسی ایک معین کفارہ کی طرف سے نیت نہ کرے تو دونوں کی طرف سے جائز ہوگا، اسی طرح اگر چار ماہ روزے رکھے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا کھلائے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ جنس ایک ہے، لہذا معین نیت کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر ان دونوں کفارات کی طرف سے ایک غلام آزاد کرے یا دو ماہ روزے رکھے، تو وہ اس کو دونوں میں سے جس کی طرف سے چاہے مقرر کرسکتا ہے اور اگر ظہار اور قتل کی طرف سے آزاد کرے تو ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایک جنس میں تعیین کی نیت بے فائدہ ہے، لہذا وہ لغو ہوگی اور الگ الگ جنس میں مفید ہے، امام زفر نے کہا: دونوں صورتوں میں دونوں میں سے کسی کی طرف سے کافی نہیں ہوگا (۱)۔

مالکیہ نے کہا کہ اگر ظہار، قتل یا رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارات میں سے دو کفارہ میں دو غلام آزاد کرے اور دونوں کو ان دونوں میں سے ہر ایک میں شریک کرلے تو جائز نہ ہوگا، یہ دو کفارے میں ایک غلام آزاد کرنے والے کے درجہ میں ہوگا، اسی طرح اگر دونوں کی طرف سے چار ماہ روزے رکھ لے تو جائز نہیں یہاں تک کہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے دو ماہ روزے رکھے، ایک قول ہے کہ یہ اس کے لئے کافی ہے اور اگر دو عورتوں سے ظہار کرے اور بلا تعیین ان میں سے کسی ایک کی طرف سے ایک غلام آزاد کردے تو دونوں میں سے کسی سے وطی کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، یہاں تک کہ دوسرا کفارہ ادا کردے اور اگر کفارہ کو ان میں سے کسی ایک کی طرف سے معین کردے، تو دوسری بیوی کی طرف سے کفارہ دینے سے قبل پہلی سے وطی کرنا جائز ہوگا اور اگر چار بیویوں سے ظہار کرے اور ان کی طرف سے تین غلام آزاد کردے اور دو ماہ روزہ رکھے تو نہ آزاد کرنا جائز ہوگا نہ روزہ رکھنا، اس لئے کہ اس نے ہر ایک کی طرف سے پندرہ پندرہ روزے رکھے، اگر ان کی طرف سے کفارہ میں کھانا کھلائے، تو ان کی طرف سے دو سو مسکینوں کو کھانا کھلانا جائز ہوگا اور اگر اس پر قادر نہ ہو تو الگ الگ کرلے، آزاد کرنا اور روزہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ دو ماہ کے روزے الگ الگ رکھنا جائز نہیں، جبکہ کھانا الگ الگ کھلانا جائز ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: کفارہ کے صحیح ہونے کے لئے اس کی نیت کرنا شرط ہے یعنی کفارہ کی طرف سے آزاد کرنے یا روزہ رکھنے یا کھانا کھلانے کی نیت کرے، اس لئے کہ یہ ایک مالی حق ہے، جو پاک کرنے کا سبب ہوتا ہے جیسے زکاۃ اور اعمال کا مدار نیتوں پر ہے، ان کی تعیین شرط نہیں کہ ان کو ظہار وغیرہ کے ساتھ مقید کیا جائے، جیسا کہ مال کی زکاۃ میں زکاۃ میں دیئے گئے مال کی تعیین شرط نہیں، دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مالی عبادت ہے، بلکہ اس کی اصل نیت کافی ہے، لہذا اگر کفارہ کی نیت سے دو غلام آزاد کرے اور اس پر

---

(۱) الہدایہ وشروحہا ۴/ ۱۰۹۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۷/ ۲۸۵۔

قتل وظہار کا کفارہ واجب ہو، تو دونوں کی طرف سے کافی ہوجائے گا اور اگر ایک غلام آزاد کرے تو دونوں میں سے ایک کی طرف سے ہوجائے گا، نیت میں کفارہ کی تعیین کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ نماز میں، اس لئے کہ وہ اپنی اکثر صورتوں میں تاوان کے مشابہ ہے، لہذا اس میں اصل نیت پر اکتفا کیا جائے گا[۱]۔

حنابلہ نے کہا: نیت کے بغیر کھانا کھلانا، آزاد کرنا یا روزہ رکھنا کافی نہیں ہوگا یعنی کفارہ کی نیت کرے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات"[۲] (اعمال کا مدار صرف نیتوں پر ہے)، نیز اس لئے کہ یہ طہارت کے طور پر واجب ہونے والا حق ہے، لہذا زکوۃ کی طرح اس میں نیت کی ضرورت ہوگی، لہذا اگر اس پر ایک کفارہ ہو اور وہ دو کفارے کی نیت کرے تو اس کے لئے کافی ہوگا، اس کفارہ کے سبب کی تعیین اس پر لازم نہ ہوگی، خواہ سبب کا علم اس کو ہو یا اس سے ناواقف ہو، اس لئے کہ نیت اس کے لئے متعین ہوگئی، نیز اس لئے کہ اس نے اس کے کفارہ کی نیت کی اور اس کا کوئی مقابل نہیں، لہذا نیت کو اس کے ساتھ متعلق کرنا واجب ہوگا اور اگر اس پر ایک جنس کے چند کفارات ہوں تو ان کے سبب کی تعیین واجب نہ ہوگی، لہذا اگر اس نے چار عورتوں سے ظہار کیا ہو اور ایک غلام اپنے ظہار کی طرف سے آزاد کردے، تو ایک بیوی کی طرف سے کافی ہوگا اور اس کی ایک غیر معین بیوی اس کے لئے حلال ہوگی، اس لئے کہ یہ ایک جنس کا ایک واجب ہے، لہذا مطلق نیت اس کے لئے کافی ہوگی جیسا کہ اگر اس پر رمضان کے دو دنوں کا روزہ ہو اور اس بیوی کو قرعہ کے ذریعہ نکالا جائے گا جیسا کہ اس کے نظائر میں گذرا، اگر ظہار تین عورتوں سے ہو اور وہ ان میں سے کسی ایک کے ظہار کی طرف سے غلام آزاد کرے اور غلام نہ ملنے کی وجہ سے دوسری کے ظہار کی طرف سے روزے رکھے اور بیمار پڑ جائے پھر تیسری کے ظہار کی طرف سے کھانا کھلائے تو مذکورہ تمام کی طرف سے کافی ہوگا اور بلا قرعہ و بلا تعیین تمام بیویاں اس کے لئے حلال ہوجائیں گی، اس لئے کہ تینوں کی طرف سے کفارہ ادا ہوگیا۔

اگر کفارات مختلف جنس کے ہوں مثلاً ظہار، قتل، رمضان کے دن میں جماع اور قسم، تو بھی سبب کی تعیین واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ واجب عبادت ہے، لہذا اس کی ادائیگی کی صحت میں اس کے سبب کی تعیین کی ضرورت نہیں، جیسے اگر ایک جنس کے ہوں اور اگر اس پر ظہار کے دو کفارے ہوں مثلاً وہ اپنی دو بیویوں میں سے ہر ایک سے کہے تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو یا اس پر ظہار و قتل کے دو کفارے ہوں اور وہ کہے: میں نے اس غلام کو اس بیوی کی طرف سے آزاد کیا یا میں نے اس کو اس دوسری بیوی کی طرف سے آزاد کیا یا کہے: میں نے اس کو ظہار کے کفارہ کی طرف سے آزاد کیا، یا اس کو کفارۂ قتل کی طرف سے آزاد کیا، تو اس کے لئے کافی ہوگا، یا کہے: میں نے اس کو دو کفاروں میں سے ایک کی طرف سے آزاد کیا اور اس کو دوسرے کفارہ کی طرف سے آزاد کیا اور یہ بلا تعیین ہو تو کافی ہوگا، اس کی وجہ وہی ہے جو گذری، یا اگر دو غلام کو ایک ساتھ دو کفارات کی طرف سے آزاد کرے، یا کہے: میں نے ان دونوں میں سے ہر ایک کو ان دونوں کفاروں کی طرف سے ایک ساتھ آزاد کیا، تو اس کے لئے کافی ہوگا اس کی وجہ گذر چکی[۱]۔

شرط دوم: قدرت:

۶۸ - کفارہ دینے والے میں کفارہ ادا کرنے کی قدرت شرط ہے،

(۱) مغنی المحتاج ۳/۳۵۹۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۹) اور مسلم (۳/۱۵۱۵) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۵/۳۸۸، ۳۸۹۔

اس لئے کہ غیر قادر پر کسی فعل کو واجب کرنا محال ہے۔

اگر کفارہ میں ترتیب ہوتو پہلے کفارہ سے عاجزی کے بعد ہی بعد والے طریقۂ کفارہ کی طرف منتقل ہونا جائز ہوگا، مثلاً غلام کے مالک شخص کے لئے آزاد کرنے کو چھوڑ کر روزہ کی طرف منتقل ہونا کافی نہیں ہوگا اور روزہ کی استطاعت رکھنے والے کے لئے کھانا کھلانے کی طرف منتقل ہونا ممکن نہیں ہوگا، یہ فی الجملہ ہے۔

اس وقت کے بارے میں جس میں کفارہ دینے والے کو قادر یا کفارہ سے عاجز مانا جائے گا، فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ قدرت اور تونگری کے لئے معتبر وقت ادائیگی کا وقت ہے، ان حضرات نے کہا: اس لئے کہ کفارہ ایسی عبادت ہے جس کا خلاف جنس بدل موجود ہے، لہذا اس کی ادائیگی کے حال کا اعتبار ہوگا۔

حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ معتبر وقت وجوب کا وقت ہے، اس لئے کہ کفارہ طہارت کے طور پر واجب ہوتا ہے، لہذا وجوب کی حالت کا اعتبار ہوگا جیسے حد [1]۔

دوم: کفارات کی خاص شرائط:

یہ شرائط کفارہ کے اسباب اور اس کے وجوب کے لحاظ سے الگ الگ ہیں:

کفارۂ قسم کے وجوب کی شرائط:

۶۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقل، بلوغ اور منعقد ہونا، کفارۂ قسم کے وجوب کے شرائط ہیں، لہذا بچہ یا مجنون اگر قسم میں حانث ہوجائے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں ''مرفوع القلم'' (غیر مکلّف) ہیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، و عن المبتلى حتى يبرأ، و عن الصبى حتى يكبر'' [1] (تین افراد سے قلم اٹھالیا گیا ہے، سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، مبتلی شخص سے یہاں تک کہ شفایاب ہوجائے اور بچہ سے یہاں تک کہ بڑا ہوجائے)۔

اسی طرح یمین لغو والے پر کفارہ نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''لَايُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ'' [2] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا، لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے)، عقد سے مراد: قصد ہے۔

اس کے بعد اسلام، اختیار اور عمد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا ان کو وجوب کفارہ کے شرائط مانا جائے یا نہیں؟ اس کی تفصیل اصطلاح ''أیمان'' فقرہ / ۵۱ - ۵۴ میں ہے۔

کفارۂ ظہار کے وجوب کی شرائط:

۷۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہار کرنے والے پر کفارہ کے وجوب میں عقل اور بلوغ شرط ہیں، اس لئے کہ بچہ اور مجنون کا کلام لغو ہے، لہذا وہ کفارہ کا سبب نہیں بنے گا۔

غیر مسلم، مکرہ اور غیر عامد پر کفارہ کے وجوب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ظہار'' فقرہ / ۱۶، ۲۱ میں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵ / ۹۷، ۹۸، والکافی لابن عبدالبر ۱ / ۴۵۴، مغنی المحتاج ۳ / ۳۶۵، کشاف القناع (۶ / ۳۷۶)۔

(۱) حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة ......'' کی روایت ابوداؤد (۴ / ۵۵۸) اور حاکم (۲ / ۵۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ / ۸۹۔

قتل خطا کے کفارہ کے وجوب کی شرائط:

فقہاء کے درمیان مختلف فیہ شرائط درج ذیل ہیں:

الف-اسلام:

۷۱- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ قاتل پر کفارہ واجب کرنے کے لئے اسلام شرط ہے، اس لئے کہ یہ ایسی عبادت ہے جس میں نیت کی ضرورت ہے، اور کفارہ نیت کے اہل نہیں ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قاتل پر کفارہ واجب کرنے کے لئے اسلام شرط نہیں، اس لئے کہ کافر شریعت کی فروع کا مخاطب ہے، اور کفارہ شریعت کی ایک فروع ہے [1]۔

ب-عقل و بلوغ:

۷۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قاتل پر کفارہ کے وجوب میں بلوغ اور عقل کی شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک بچہ اور مجنون پر کفارہ واجب ہوگا۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ مالی حق ہے، لہذا ان دونوں کے مال میں واجب ہوگا اور ولی ان دونوں کی طرف سے، ان کے مال سے غلام آزاد کرے گا، کسی حال میں روزہ نہیں رکھے گا، البتہ اگر باشعور بچہ روزہ رکھے تو اس کے لئے کافی ہوگا۔

نیز اس لئے کہ کفارہ خطاب یعنی کسی چیز کو سبب بنانے کی قبیل سے ہے، شارع نے قتل کو بوقت قدرت غلام آزاد کرنے کا سبب اور عاجزی کے وقت مسلسل دو مہینوں کے روزے کا سبب بنایا ہے اور اس کو فوری طور پر مقرر نہیں کیا اور بچہ مستقبل کے اعتبار سے روزہ کا اہل ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۹۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/۱۰۷، المغنی ۸/۹۳، ۹۴۔

ان حضرات نے کہا: قسم کا کفارہ بچہ اور مجنون پر واجب نہیں، اس لئے کہ اس کا سبب قول ہے اور ان دونوں کے قول کا اعتبار نہیں، جبکہ کفارہ قتل اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اس کا سبب فعل ہے اور فعل ہر ایک کا معتبر ہے [1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بلوغ و عقل، قتل میں کفارہ کے وجوب کے لئے شرط ہیں، لہذا قاتل بچہ یا مجنون پر کفارہ نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں ''مرفوع القلم'' ہیں، نیز اس لئے کہ ان دونوں کی طرف سے قتل درحقیقت موجود نہیں ہے [2]۔

ج-اختیار:

۷۳- اس شرط کے وجوب میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قاتل پر کفارہ کے وجوب کے لئے اس کا بااختیار ہونا شرط ہے اور مکرہ (مجبور) قاتل پر کفارہ واجب نہیں اس لئے کہ اس کا کوئی ارادہ نہیں ہے [3]، نیز اس لئے کہ رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے: **"إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه"** [4] (اللہ تعالی نے میری امت سے غلطی، بھول اور اس چیز کو اٹھالیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا جائے)، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ''مکرہ'' (مجبور) اور خطا کار پر گناہ نہیں اور گناہ کی نفی کفارہ کی نفی کا سبب ہے، اس لئے کہ کفارہ گناہ مٹانے کے لئے مشروع ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/۱۰۷، الکافی لابن قدامہ ۴/۱۴۳۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۱۰/۱۸، بدائع الصنائع ۷/۲۹۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۵۹) اور حاکم (۲/۱۹۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

دوم: شافعیہ کا مذہب ہے کہ کفارہ کے وجوب میں اختیار شرط نہیں ،لہذا ان کے نزدیک مکرہ پر کفارہ واجب ہوگا،اس لئے کہ اس نے قتل کوخود انجام دیا ہے، نیز اس لئے کہ کفارہ عبادت ہے اور وہ اس کا اہل ہے[1]۔

د- قاتل کا آزاد ہونا:

۷۴- آزاد ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ قاتل پر کفارہ کے وجوب کے لئے اس کا آزاد ہونا شرط ہے، اس لئے کہ غلام ان کے نزدیک کفارہ کا اہل نہیں ، کیونکہ غلام اور اس کی املاک، اس کے آقا کی ملکیت ہیں اور مسلسل دو ماہ روزہ رکھنا اس کو کمزور کردے گا جس سے اس کے آقا کو ضرر ہوگا[2]۔

دوم: شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قاتل پر کفارہ کے وجوب کے لئے اس کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک غلام پر کفارہ واجب ہوگا جب کہ دوسرے پر واجب ہوتا ہے[3]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ"[4] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))، آیت عام ہے، غلام اور آزاد میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، اس لئے کہ لفظ (من) عموم کا صیغہ ہے، کسی دلیل کے بغیر اس کو خاص نہیں کیا جائے گا۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷، ۱۰۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۶، بدائع الصنائع ۷/ ۲۹۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۸۰، الکافی لابن قدامہ ۴/ ۱۴۳۔

(۴) سورۂ نساء/ ۹۲۔

رمضان کے دن میں کفارۂ جماع کے وجوب کی شرائط:

۷۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اسلام بلوغ اور عقل، رمضان کے دن میں جماع کے ذریعہ روزہ کی حرمت پامال کرنے کے سبب کفارہ کے وجوب کے لئے شرط ہیں، اس لئے کہ کافر کا روزہ شرعاً غیر معتبر ہے، مجنون بھی اسی طرح ہے، رہا بچہ تو اگرچہ اس کا روزہ صحیح ہے، لیکن وہ اس ماہ کی حرمت کو نہیں سمجھتا[1]۔

اسی طرح بالاتفاق رمضان کا مہینہ ہونا کفارہ کے وجوب میں شرط ہے، لہذا غیر رمضان میں کفارہ واجب نہیں، جیسے اس کی قضاء یا نذر وغیرہ کے روزہ میں ، اس لئے کہ کفارہ صرف اس ماہ کی حرمت کو پامال کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور یہ حرمت غیر رمضان میں موجود نہیں[2]۔

۷۶- عمد اور اختیار کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ عمد اور اختیار کفارہ کے وجوب میں شرط ہیں، لہذا ان حضرات کے نزدیک اکراہ یا خطا کے طور پر ہونے والے جماع کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا[3]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ رمضان کے دن میں جماع کی وجہ سے کفارہ کے وجوب کے لئے عمد اور اختیار کی شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک بھول کر یا اکراہ کی حالت میں جماع کرنے والے پر کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سائل سے اس کا حال معلوم نہیں کیا، اور اگر حکم بدلتا تو اس سے تفصیل ضرور دریافت

(۱) شرح منح الجلیل ۱/ ۳۹۷ طبع مکتبۃ النجاح، لیبیا، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۲، الکافی لابن قدامہ ۱/ ۳۴۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۰۹ طبع مصطفی الحلبی، مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۴، الکافی ۱/ ۳۵۶۔

(۳) البنایہ شرح الہدایہ ۳/ ۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۰۹، مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۱، شرح منح الجلیل ۲/ ۴۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۷۴۔

فرماتے[1]۔

رمضان میں روزہ توڑنے کی وجہ سے کفارہ کے اسباب کے تذکرہ کے وقت فقرہ/ ۲۵-۲۷ میں اس پر کلام گذر چکا ہے۔

کفارات کے کافی ہونے کی شرائط:

یہ وہی شرائط ہیں جن کا پایا جانا الگ الگ کفارات میں واجب ہیں تا کہ وہ کافی و جائز ہوں۔

کفارات میں کھانا کھلانے کی خاص شرائط:

اول: کیفیت کے اعتبار سے:

۷۷- تملیک: کھانا کھلانے میں تملیک کی شرط کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف جماعتیں ہیں:

پہلی جماعت: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں، یہ حضرات شرط لگاتے ہیں کہ کھانا کھلانا تملیک کے طور پر ہو جیسے سارے مالی واجبات، لہذا اگر کفارہ دینے والا اباحت کے طور پر کھانے کو فقراء ومساکین کے سامنے پیش کر دے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ کفارہ دینا ایک مالی واجب ہے، لہذا اس کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے تا کہ فقیر اس کو لے سکے، اباحت اور قدرت دینے کا قول اس میں مفید نہیں ہے، اس لئے کہ فقیر کبھی تو اپنا پورا حق لے گا اور کبھی پورا حق نہیں لے سکے گا، خصوصاً یہ کہ چھوٹا بڑا ہونے اور بھوک اور آسودگی کے لحاظ سے مسکین دوسرے سے الگ ہوتا ہے۔

نیز اباحت کے طور پر کھانا کفارہ دینے والے کی ملکیت میں رہتے ہوئے صرف ہوتا ہے اور اپنی ملکیت میں رہتے ہوئے صرف ہونے والی چیز کے ذریعہ کفارہ نہیں ہوتا[1]۔

دوسری جماعت: حنفیہ ہیں یہ کفارات میں کھانے کی تملیک کی شرط نہیں لگاتے، بلکہ شرط قادر بنانا ہے، لہذا ان کے نزدیک مسکینوں کو ایک دن (دو پہر اور رات) کے کھانے پر مدعو کر لینا کافی ہوگا، اور اگر وہ آکر دو پہر اور شام کا کھانا کھالیں تو یہ کافی ہوجائے گا[2]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ**"[3] (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کا کھانا ہے)، اِطعام لغت میں: کھانے کی قدرت دینے کا نام ہے نہ کہ اپنی ملکیت میں لینے کا اور مسکنت کے معنی حاجت ہے اور وہ کھانے کا محتاج ہے، نہ کہ اس کو اپنی ملکیت میں لینے کا۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ**"[4] (اوسط درجہ کا جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو) اور گھر والوں کو کھلانا اباحت کے طور پر ہوتا ہے، نہ کہ تملیک کے طور پر۔

دوم: مقدار کے اعتبار سے:

۷۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہر مسکین کو شہر کی غالب خوراک سے ایک مد دینا شرط ہے اور کھانے کی قیمت نکالنا اس صریح آیت پر عمل کرتے ہوئے ناجائز ہے: "**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ**" (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کا کھانا ہے)۔

شرط ہے کہ حصے کم نہ کرے، لہذا یہ جائز نہیں کہ بیس مسکینوں کی

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۲۳، الکافی لابن قدامہ ۱/ ۳۵۶۔

---

(۱) الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۲/ ۱۳۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۷۴، المغنی ۸/ ۷۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۱۱، المبسوط ۸/ ۱۵۱ طبع دار المعرفہ۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

دس مد ہر مسکین کو آدھا مد دے، البتہ اگر ان میں سے دس کی کمی کو پورا کردے تو جائز ہوجائے گا۔

اسی طرح دس مسکینوں کو کھانا کھلانا شرط ہے اور تلفیق صحیح نہ ہوگی، لہٰذا اگر پانچ کو کھانا کھلائے اور پانچ کو کپڑا پہنائے تو کافی نہ ہوگا۔

نیز یہ شرط ہے کہ دس میں سے ہر ایک کو ایک مد، تملیک کے طور پر دے، مالکیہ کے نزدیک ایک ہی مسکین کو بار بار دینا کافی نہ ہوگا، لہٰذا اگر ایک کو دس ایام میں دس مد کھلا دے تو کافی نہ ہوگا[1]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ ہر مسکین کو دو مد یعنی آدھا صاع[2] گیہوں یا ایک صاع کھجور یا جو یا اس کی نقد قیمت، یا سامان تجارت دینا شرط ہے، اس لئے کہ مقصد حاجت کو دور کرنا ہے اور اس کی تکمیل قیمت کے ذریعہ ممکن ہے۔

ان کے نزدیک اباحت کے کھانے کی مقدار تو دوبار آسودہ ہوکر کھانا ہے، یعنی ہر مسکین کو دوپہر اور رات کا کھانا کھلانا شرط ہے، اس طرح اگر رات اور سحر کا کھانا کھلا دے یا دو دن دوپہر کا کھانا کھلا دے وغیرہ (تو کافی ہوگا)، اس لئے کہ یہ دوبار مقصود طور پر کھانا ہے۔

البتہ اگر ایک کو دوپہر کا اور دوسرے کو رات کا کھانا کھلائے تو صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ دس مساکین کے کھانے کو بیس میں تقسیم کرنے والا ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح وہ شرط لگاتے ہیں کہ سارا کفارہ ایک مسکین کو ایک دن میں ایک بار یا متفرق طور پر دس بار میں نہ دے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۲۷، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۷۵، المغنی ۸/ ۷۳۶، العدہ شرح العمدہ ر ۴۸۳۔

(۲) صاع: چار مد کا، مد: عراقی رطل سے ایک رطل اور تہائی رطل کا ہوتا ہے، اور عراقی رطل (۱۳۰ درہم) کا ہے، کیل سے اس کی مقدار مصری پیالہ کی ایک تہائی ہے، دیکھئے: مختار الصحاح رص ۳۷۳ مادہ: ''صوع''، مادہ: ''مدّ''۔

البتہ اگر ایک مسکین کو دس دن دوپہر اور رات کو کھلائے، یا ایک مسکین کو دس دن روزانہ آدھا صاع دے دے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ روزانہ حاجت کا نیا ہونا اس کو دوسرے مسکین کی طرح بنا دے گا، تو گویا اس نے دس مسکینوں پر قیمت صرف کی[1]۔

سوم: جنس کے اعتبار سے:

۷۹ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ کھانا دینے میں گیہوں یا جو یا کھجور کافی ہے اور ان میں سے ہر ایک کا آٹا کیل کے اعتبار سے اپنی اصل کے مانند ہوگا، یعنی گیہوں کے آٹے میں آدھا صاع اور جو کے آٹے میں ایک صاع ہے، ایک قول ہے: آٹے میں معتبر قیمت ہے نہ کہ کیل، ان کے علاوہ اصناف میں قیمت نکالنا جائز ہوگا[2]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر ان کی خوراک گیہوں ہو تو اسی سے کھانا کھلانا واجب ہوگا، لہٰذا اس کے علاوہ جو یا مکئی وغیرہ کافی نہ ہوگا اور اگر ان کی خوراک گیہوں کے علاوہ ہو تو آسودگی کے لحاظ سے جو اس کے برابر ہو نہ کہ کیل کے لحاظ سے[3]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ کھانا کھلانا ان غلوں اور پھلوں سے ہوگا جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ بدن کا قیام انہیں کے ذریعہ ہے اور شہر کی غالب خوراک ہونا شرط ہے[4]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ کھانا کھلانا گیہوں، جو، ان دونوں کے آٹے، کھجور اور خشک انگور سے واجب ہوگا، اس کے علاوہ جائز نہیں اگرچہ وہی شہر کی خوراک ہو الا یہ کہ یہ غذائیں موجود نہ ہو[5]۔

(۱) المبسوط ۸/ ۱۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۵/ ۱۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۵۰۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۷۸، ۴۷۹۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۵۴۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۶، ۳۶۷۔

(۵) کشاف القناع ۵/ ۴۶۶۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک قیمت نکالنا جائز نہیں، یہ اللہ تعالی کے اس ارشاد پر عمل کرنے کے لئے ہے: "**فکفارته إطعام عشرة مساکین**" [۱] (سواس کا کفارہ دس مسکینوں کا کھانا ہے)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا" [۲] (تو اس کے ذمہ کھلانا ہے ساٹھ مسکینوں کا)۔

چہارم: کھانا کھلائے جانے کا مستحق:

۸۰- جس شخص کو کھانا دیا جائے اس کے بارے میں فقہاء کے نزدیک چند شرائط ہیں، ان میں سے کچھ حسب ذیل ہیں:

الف۔ جس کو کفارہ دیا جائے وہ ان لوگوں میں سے نہ ہو جن کا نفقہ کفارہ دینے والے پر لازم ہوگا، جیسے اصول وفروع، اس لئے کہ مقصد یہ ہے کہ کفارہ دینے والے نے جس گناہ کا ارتکاب کیا ہے اس کی طرف سے کفارہ میں اپنے مال کا ایک حصہ نکالتے وقت اس کو تکلیف کا احساس ہو اور جب ان لوگوں کو کھلائے گا جن کا نفقہ اس پر لازم ہے تو یہ مقصد حاصل نہیں ہوگا۔

ب- وہ مسلمان ہوں، لہذا جمہور کے نزدیک کافر کو خواہ وہ ذمی ہو یا حربی کفارات میں سے کھانا دینا جائز نہیں، امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے اہل ذمہ کے فقراء کو کفارات میں سے دینا جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ" [۳] (سواس کا کفارہ دس مسکینوں کا کھانا ہے)، اس میں مؤمن وغیر مؤمن میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

ج- ہاشمی نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ان کے لئے مال غنیمت

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۴۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

کا پانچواں حصہ مقرر کیا ہے جو ان کے لئے کافی ہے [۱]۔

کپڑے کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط:

۸۱- کپڑے کے ذریعہ کفارہ دینے کے لئے فقہاء نے چند شرطیں لگائی ہیں جو اجمالی طور پر (بعض میں اختلاف کے ساتھ) حسب ذیل ہیں:

الف- کپڑا دینا تملیک کے طور پر ہو:

ب- کپڑا دینا اس طور پر ہو کہ اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو، لہذا اگر کپڑا پرانا یا باریک نیا ہو کہ اس سے فائدہ نہ اٹھایا جاسکے تو وہ کافی نہ ہوگا۔

ج- ایسا ہو کہ اس کو لباس کہا جاسکے، لہذا تہ بند، جبہ، اور کرتا وغیرہ کافی ہوگا، عمامہ یا پاجامہ حنفیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق کافی نہ ہوگا، یہی مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی ہے، اس لئے کہ اس کے پہننے والے کو عرف میں کپڑا پہننے والا نہیں کہتے، بلکہ برہنہ کہتے ہیں، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، جنہوں نے عمامہ اور پاجامہ کو کپڑے میں دینا جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کو بھی کپڑے کا نام دیا جاتا ہے۔

د- عورت کو قابل ستر کپڑا اور دوپٹہ دیا جائے جس میں اس کے لئے نماز پڑھنا جائز ہو [۲]۔

روزہ کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط:

۸۲- کفارات میں روزہ کے جواز کے لئے فقہاء نے درج ذیل شرطیں لگائی ہیں:

(۱) المبسوط ۸/ ۱۵۰ اور اس کے بعد صفحات، حاشیة الدسوقی ۲/ ۴۵۴، نہایة المحتاج ۷/ ۱۰۲، المغنی ۷/ ۳۷۵۔

(۲) المبسوط ۸/ ۱۵۳، الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۲/ ۱۳۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۷۴، المغنی ۸/ ۷۴۳۔

الف- نیت: لہذا رات سے نیت کے بغیر کفارہ کا روزہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ واجب روزہ ہے۔

ب- ظہار، قتل اور رمضان کے دن میں جماع کے کفارہ کے روزوں کا مسلسل ہونا لہذا اگر تسلسل کو ختم کردے اگرچہ آخری دن میں ہو تو از سرنو روزہ رکھنا واجب ہوگا۔

جس چیز سے تسلسل ختم ہوجاتا ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ تفصیل اصطلاح "تتابع"، فقرہ/ ۳،۹-۱۷ میں ہے۔

اعتاق (غلام کو آزاد کرنے) کے ذریعہ کفارہ دینے کی شرائط:

۸۳- کفارہ میں جو غلام کافی ہو اس کے بارے میں فقہاء نے حسب ذیل شرطیں لگائی ہیں:

الف- غلام آزاد کرنے والے کی مکمل ملکیت میں ہو، لہذا دوسرے کے مملوک غلام کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح کفارہ دینے والے کے لئے جائز نہیں کہ اپنے اور دوسرے کے مشترک غلام کا آدھا آزاد کرے۔

ب- غلام مکمل غلام ہو، لہذا مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں اپنے آقا کی وفات کے بعد آزاد ہوجائیں گے۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک مکاتب کے ذریعہ کفارہ دینا جائز ہوگا۔

ج- غلام ان عیوب سے پاک ہو جن سے کام کرنے اور کمانے میں خلل آئے، لہذا دونوں ہاتھ یا دونوں پیر کٹے یا دونوں کے شل والے غلام وغیرہ کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا۔

د- غلام مسلمان ہو، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ کفارۂ قتل کے علاوہ میں کافر غلام آزاد کرنا جائز ہوگا[1]۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۷، المبسوط ۸/ ۱۴۴، مراقی الفلاح رص ۳۶۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۵، القوانین الفقہیہ/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۱، المہذب =

کفارہ کی شکلیں:

۸۴- کفارہ کی شکلیں فی الجملہ یہ ہیں: غلام آزاد کرنا روزہ رکھنا، کھانا یا کپڑا دینا[1]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ روزہ، ظہار اور قتل کے کفارہ میں سے ہر ایک میں ابتداء و انتہاء کے لحاظ سے ترتیب ہے، لہذا کفارہ دینے والے پر واجب ہے کہ غلام آزاد کرنا اس کی استطاعت میں ہو تو غلام آزاد کرے اور اگر غلام نہ ملے یعنی حسی طور پر اس کو میسر نہ ہو مثلاً مسافت قصر پر ہو یا شرعی طور پر میسر نہ ہو، مثلاً اس کے ثمن کی ادائیگی اس رقم سے نہ کرسکے جو اس کے خرچہ سے زائد ہو، تو اس پر لگاتار دو مہینوں کا روزہ رکھنا واجب ہوگا اور اگر ظہار کرنے والا یا رمضان کے دن میں جماع کرنے والا، بڑھاپے یا مرض یا کسی وجہ سے روزے نہ رکھ سکے یا روزہ رکھنے سے مرض بڑھنے کا خوف ہو تو اس پر ساٹھ محتاجوں کو کھانا دینا واجب ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ روزہ فاسد کرنے کے کفارہ میں اختیار ہے، اور اس کی افضل شکل کھانا دینا ہے، اس لئے کہ اس کا نفع زیادہ دور تک پہنچتا ہے۔

البتہ ظہار اور قتل کے کفارات میں ترتیب ہے[2]۔

اگر ان سب سے عاجز ہو تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور اظہر قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک کفارہ اس کے ذمہ میں برقرار رہے گا، یہ شافعیہ کے نزدیک روزہ کے کفارہ کے تعلق

= مع المجموع ۸/ ۳۴۳، کشاف القناع ۵/ ۳۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۹۹، ۵/ ۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المدونہ ۱/ ۲۱۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/ ۳۲۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۰، ۱۵۱، القوانین الفقہیہ رص ۱۲۱، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سے ہے، بقیہ کفارات اس کے برخلاف ہیں کہ ان کے نزدیک برقرار رہتے ہیں۔

امام احمد سے ایک روایت اورشافعیہ کے نزدیک اظہر بالمقابل قول میں یہ ہے کہ تینوں امور سے عاجزی کے سبب، اس سے کفارہ ساقط ہوجائے گا، جیسے صدقۂ فطر، اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس اعرابی کو دوسرا کفارہ ادا کرنے کا حکم نہیں فرمایا جس وقت کھجور اس کے حوالہ فرمائی [۱]۔

البتہ قتل کے کفارہ میں کھانا دینا نہیں ہے، بلکہ غلام آزاد کرنا ہے، اور اگر آزاد نہ کرسکے تو لگاتار دو ماہ کے روزے رکھنا ہے، اس کی دلیل آیت کریمہ ہے۔

فقہاء نے کہا: کفارہ قسم میں ابتداء میں اختیار اور انتہاء میں ترتیب ہے لہٰذا ابتداء میں دس محتاجوں کو کھانا یا ان کو کپڑا دینے یا ایک غلام آزاد کرنے میں اس کو اختیار ہے، اگر ایسا نہ کرسکے تو اس پر تین دنوں کا روزہ رکھنا واجب ہوگا [۲]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ" [۳] (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے، جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزہ ہیں)۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ آزاد کرنے میں کسی ایسے مسلمان غلام ہی کو آزاد کرنا کافی ہوگا جو کام میں نقصان دہ عیوب سے پاک ہو اور یہ تمام کفارات میں ہوگا، اس لئے کہ کفارۂ قتل میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" [۱] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))، اور کفارۂ قتل کے علاوہ کو اس پر قیاس کیا جائے گا، نیز اپنی باندی آزاد کرنے کا ارادہ کرنے والے شخص کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أعتقها فإنها مؤمنة" [۲] (اس کو آزاد کردو کہ یہ تو مسلمان ہے)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ کسی غلام کو آزاد کرنا کافی ہوگا اگرچہ وہ غیر مسلم ہو، کفارۂ قتل اس حکم سے مستثنی ہے اس لئے کہ قتل کے علاوہ میں نصوص مطلق ہیں، نیز اس لئے کہ بعض منصوص کو بعض منصوص پر قیاس کرنا ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ اس میں نص میں زیادتی کو واجب کرنا ہے اور اس سے ان کے نزدیک نسخ لازم آتا ہے اور یہی ثوری اور حسن بن صالح کا مذہب ہے [۳]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۹۹، ۵/ ۹۵، ۹۶، ۱۱۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۲۰، ۱۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۴، ۴۴۵، ۳/ ۳۶۷، المغنی ۳/ ۱۲۹، ۱۳۲۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۴۵۳، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۱۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۳۲۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۷۳۴۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۲) حدیث: "أعتقها فإنها مؤمنة" کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۲) نے حضرت معاویہ بن الحکم السلمیؓ سے کی ہے۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۲۵، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۱۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۰، ۱/ ۴۴۴، المغنی ۷/ ۳۵۹، ۳/ ۱۲۷، کشاف القناع ۲/ ۳۲۳، ۵/ ۳۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کفن

دیکھئے: ''تکفین''۔

کفیل

دیکھئے: ''کفالۃ''۔

کلأ

تعریف:

۱- کلأ لغت میں چند معانی پر بولا جاتا ہے، ان میں سے حسب ذیل ہیں: گھاس، تر ہو یا خشک، اس کی جمع اکلاء ہے، جیسے ''سبب'' کی جمع ''اسباب'' ہے، کہا جاتا ہے: مکان مکلیء: گھاس والی جگہ[۱]۔

اصطلاح میں: کاسانی نے کہا: کلأ ایسی گھاس جو انسان کے عمل کے بغیر پیدا ہو[۲]۔

ابن عابدین نے کہا: کلأ جو پھیلے اور دراز ہو، اور اس کا تنا نہ ہو، جیسے اذخر وغیرہ[۳]۔

دردیر نے کہا: کلأ سبز گھاس ہے[۴]۔

کلأ سے فائدہ اٹھانے کا حکم:

۲-فقہاء کا مذہب ہے کہ مباح مقامات جیسے وادی، پہاڑ اور غیر مملوک اراضی میں اگنے والی گھاس لوگوں کے درمیان مشترک ہے، وہاں کی گھاس کاٹنے سے یا وہاں اپنا جانور چرانے سے کسی کو نہیں روکا جائے گا[۵]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، سبیل السلام ۳؍۸۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶؍۱۹۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵؍۲۸۳۔

(۴) الشرح الکبیر ۴؍۷۰ بہامش حاشیۃ الدسوقی۔

(۵) ابن عابدین ۵؍۲۸۳، المغنی ۵؍۵۸۰، شرح الزرقانی ۷؍۴۷۔

اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے :"المسلمون شرکاء في ثلاث: الماء ، و النار ، والکلا"[۱] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں، پانی،آگ اور گھاس)۔

نیز نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے : "ثلاث لا یمنعن: الماء و الکلأ و النار"[۲] (تین چیز ممنوع نہیں: پانی،آگ اور گھاس)۔

ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ ان تین چیزوں میں شریک ہیں، مباح زمین جس کا کوئی مالک نہ ہو نیز پہاڑوں اور وادیوں میں اگنے والی گھاس کے بارے میں اس پر اجماع ہے، نیز اس پر بھی کہ عام لوگوں میں سے کسی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ اس کو اپنے لئے مخصوص کرلے اور دوسروں کو وہاں کی گھاس کاٹنے یا جانور چرانے سے روک دے[۳]، البتہ مملوکہ یا محجرہ (گھیری ہوئی) زمین میں اگنے والی گھاس کو اپنے لئے محفوظ رکھنے کے جواز میں فقہاء میں اختلاف ہے:

ابن عابدین نے کہا: جو (گھاس) مملوک زمین میں مالک کے اگائے بغیر اگے، اس کا حکم وہی ہے جو گذرا، یعنی کسی کو اس گھاس کے کاٹنے یا اس میں اپنا جانور چرانے سے نہیں روکا جائے گا، البتہ مالک زمین اپنی زمین میں آنے سے روک سکتا ہے[۴]۔

کاسانی نے کہا: اگر کوئی دوسرے کی مملوکہ زمین میں، گھاس کاٹنے کے لئے داخل ہونا چاہے اور اس کو گھاس دوسری جگہ ملے تو زمین کا مالک اس کو داخل ہونے سے روک سکتا ہے، لیکن اگر دوسری جگہ نہ ملے تو زمین کے مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو اندر جانے کی اجازت دو یا تم خود گھاس کاٹ کر اس کے حوالہ کرو[۱]۔

ابن عابدین نے کہا: اگر زمین کا مالک وہ گھاس کاٹ لے جو اس کی زمین میں اس کے اگائے بغیر اگی ہو، یا اس نے اپنی زمین میں اس کو اگایا ہو تو وہ گھاس اس کی ملک ہوگی، کوئی کسی بھی طرح سے اس کو نہیں لے سکتا، اس لئے کہ وہ اس کے عمل سے حاصل ہوئی ہے[۲]۔

امام ابو یوسف کی "کتاب الخراج" میں ہے: اگر گاؤں والوں کے چراگاہ ہوں، جن میں وہ اپنے جانور چراتے ہوں اور وہاں سے جلانے کے لئے لکڑیاں چنتے ہوں اور یہ مشہور ہو کہ انہی کا ہے تو وہ علی حالہ ان کے ہوں گے، وہ آپس میں اس کی خرید وفروخت کریں گے، ان میں اس کی وراثت چلے گی اور گاؤں والے اس میں وہ چیزیں بنا سکتے ہیں جو آدمی اپنی ملکیت میں بناتا ہے، وہ گھاس اور پانی کو روک نہیں سکتے، مویشی والے ان چراگاہوں میں اپنے مویشی چرا سکتے ہیں اور وہاں کے پانی سے سیراب ہو سکتے ہیں، جھاڑیاں، چراگاہوں کی طرح نہیں، لہذا کوئی دوسرے کی جھاڑی سے اس کی اجازت کے بغیر لکڑی نہیں چن سکتا اور اگر گائے کا مالک اپنی گائے دوسرے کی جھاڑی میں چرائے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں اور اس نے جو گھاس چرائی یا خراب کی ہے، اس کا ضامن ہوگا۔

گھاس کو فروخت نہیں کیا جائے گا اور نہ معاملہ کے طور پر دیا جائے گا، پھر انہوں نے کہا: اگر اس گاؤں کے لوگوں کے لئے جن کے یہ چراگاہ ہوتے ہیں اور ان کی ملکیت میں ان چراگاہوں کے علاوہ کوئی جگہ ان کے جانوروں اور مویشیوں کے کھلا رکھنے اور چرانے

(۱) حدیث: "المسلمون شرکاء فی ثلاث: الماء......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۱) نے ایک مہاجر سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ثلاث لا یمنعن: الماء......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۲۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۶۵) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، سبل السلام ۳/ ۸۴، ۸۶، نیل الاوطار ۶/ ۴۸، ۵۰، المغنی ۵/ ۵۸۰، شرح الزرقانی ۷/ ۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۸۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳۔

کے نہ ہوں اور اگر وہ عام لوگوں کو ان چراگاہوں کو چرانے کی اجازت دے دیں تو خود ان کو اور ان کے جانوروں اور مویشیوں کو نقصان ہوگا تو ان کو حق ہوگا کہ ہر اس شخص کو جو اس میں چرانا چاہے، یا اس سے لکڑی کاٹنا چاہے روک دیں اور اگر ان کے لئے ان کے اردگرد جانور کو چرانے اور لکڑی کاٹنے کی جگہ ہو، جس کا کوئی مالک نہ ہو تو ان کے لئے نہ مناسب ہے اور نہ حلال کہ لوگوں کو لکڑی کاٹنے اور چرانے سے روکیں [1]۔

مالکیہ نے کہا: ایسی زمین کا مالک جس نے اس کو بے نیازی کی وجہ سے ترک کردیا اور چرانے کے لئے اس میں کھیتی کرنا نہ چھوڑا ہو اس گھاس کو چرانے سے نہیں روکے گا، جس کو اس نے اس زمین میں نہ لگایا ہو اور نہ ایسی گھاس کو چرانے سے روکے گا جو اس کی ناقابل کاشت زمین میں اگی ہو اور ان دونوں جگہوں میں اپنے جانور چرانے والے کو وہ روک نہیں سکتا، ان دونوں جگہوں میں عدم ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ اس کے اردگرد اس کی کھیتی نہ ہو جس کے متعلق اندیشہ ہو کہ جانور اس کو خراب کردیں گے، لیکن اگر اس کے اردگرد ایسی کھیتی ہو تو وہ اس کو روک سکتا ہے اور وہ اپنی مملوکہ زمین میں اپنے جانوروں کے چراگاہ کی گھاس سے روک سکتا ہے۔

اس کا وہ چراگاہ جس کو اس نے اپنی زمین میں سے جانوروں کو چرانے کے لئے کاشت کے بغیر چھوڑا ہو، وہ دوسروں کو ان دونوں جگہوں پر گھاس چرانے سے روک سکتا ہے اور اس کی گھاس کو فروخت کرسکتا ہے، یہ اور ماسبق والا حکم، اس کی مملوکہ زمین کے بارے میں ہے، رہی غیر مملوکہ زمین، جیسے جنگلات تو ابن رشد نے کہا: اس میں تمام لوگ بالاتفاق برابر ہیں [2]۔

---

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف رص ۱۰۲، ۱۰۴۔

(۲) شرح الزرقانی ۷ر ۴۷۔

اگر کوئی شخص کسی جگہ پہلے پہنچ جائے، جہاں گھاس ہو اور اس نے وہاں کا قصد دور سے کیا ہو، پھر اس کو چھوڑ دے اور اس کے آس پاس چرائے تو کیا وہ دوسرے کو اس جگہ جانور چرانے سے روک سکتا ہے؟ مالکیہ نے کہا: اس میں تین اقوال ہیں:

وہ نہیں روک سکتا: یہ ابن قاسم نے ''المدونہ'' میں امام مالک سے اپنی روایت میں کہا ہے۔

ایک قول ہے: وہ اپنی حاجت کے بقدر اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔

ایک قول ہے: اگر اس نے اس جگہ کنواں کھود دے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا، زرقانی نے کہا: یہی درمیانی اور اقرب الی الصواب قول ہے، اس لئے کہ اگر پانی کے پاس اس کا چراگاہ نہ ہو تو وہ وہاں ٹھہر ہی نہیں سکتا اور کنویں پر اس کا صرفہ، رائگاں چلا جائے گا [1]۔

قابل حفاظت سبزہ زار:

۳- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول [2] یہ ہے کہ جزیہ، صدقہ، گم شدہ اور چراگاہ کی تلاش میں جانے سے عاجز جانوروں کے چرنے کے لئے کسی بنجر زمین کے حصہ کو امام محفوظ کرسکتا ہے، یعنی محفوظ چراگاہ میں عام لوگوں کو اپنے جانور چرانے سے اس طور پر روک دے کہ ان کو ضرر لاحق نہ ہو، یعنی زیادہ میں سے اس قدر تھوڑا ہو کہ باقی ماندہ عام لوگوں کے لئے کافی ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ''نقیع'' کو مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے محفوظ کردیا تھا [3]۔

---

(۱) شرح الزرقانی ۷ر ۴۷۔

(۲) الرتاج ۱ر ۶۹۶، ۶۹۹، عمدۃ القاری ۱۲ر ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الزرقانی ۷ر ۶۷، مغنی المحتاج ۲ر ۳۶۸، المغنی ۵ر ۵۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: ''أن رسول الله ﷺ حمى النقيع......'' کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۶ر ۱۴۶) میں حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے (فتح الباری ۵ر ۴۵) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل قول یہ ہے کہ ایسا کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے: "لاحمی إلا للّٰہ ورسولہ" [1] (چراگاہ اللہ یا اس کا رسول محفوظ کرسکتا ہے)۔

جواز کے شرائط اور اس کے علاوہ محفوظ کرنے کے دوسرے مسائل میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: (حمی فقرہ/ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھیں۔

حرم کی گھاس چرانا:

۴ - جمہور فقہاء کے نزدیک حرم کی خشک اور تر گھاس چرانا جائز ہے۔ اس لئے کہ قربانی کے جانور عہد رسالت اور عہد صحابہ کرامؓ میں لائے جاتے تھے اور حرم میں ان کے منہ بند نہیں کئے جاتے تھے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (حرم فقرہ/ ۱۰ - ۱۲)۔

(۱) حدیث: "لا حمی إلا للّٰہ ورسولہ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۴۴) نے حضرت صعب بن جثامہؓ سے کی ہے۔

کلالۃ

تعریف:

۱ - کلالہ لغت میں: مصدر ہے، جس کا معنی کلال یعنی تھک جانا اور تھکنے کی وجہ سے قوت کا ختم ہوجانا ہے، یا وہ "إکلیل" سے مشتق ہے، جس کے معنی احاطہ کرنا ہے: تکللہ: احاطہ کرنا [1]۔

اصطلاح میں: کلالہ سے کیا مراد ہے؟ اس کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے: ایک قول ہے: کلالہ، والدین اور اولاد کے علاوہ ورثہ کا نام ہے، ایک جماعت کا کہنا ہے: کلالہ، اس میت کا نام ہے جس کے والد واولاد نہ ہوں، لہذا باپ اور بیٹا، میت کے دو اطراف ہیں اور جب یہ دونوں نہ ہوں تو اس کو نسب نے گھیر لیا، یعنی ان لوگوں نے میت کو اس کے چاروں طرف سے گھیرا ہے، روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے کلالہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا "من مات ولیس لہ ولد ولا والد" [2] (جو اس حال میں مرے کہ اس کی اولاد اور والد نہ ہوں)۔

راغب نے کہا: اس کو میت کا نام قرار دیا اور دونوں قول صحیح ہیں۔

(۱) لسان العرب، تفسیر البغوی ۱/ ۴۰۴، روح المعانی ۳/ ۲۲۹، البحر المحیط لابن حیان ۳/ ۱۸۸، المغنی ۶/ ۱۶۷، ۱۶۸، تفسیر القرطبی سورۂ نساء/ ۱۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱، المفردات للراغب الاصفہانی۔

(۲) حدیث: "أنه ﷺ سئل عن الکلالة......" اس کی ہم معنی کی روایت ابوداؤد نے مراسیل (ص ۲۷۲) میں حضرت ابی سلمہ ابن عبد الرحمٰن بن عوفؓ سے کی ہے۔

۲- اللہ تعالی نے کلالہ کا ذکر، سورہ ''نساء'' میں دو جگہوں پر فرمایا ہے:

اول: اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ''[1] (اور اگر کوئی مورث مرد ہو، یا عورت، ایسا ہو جس کے نہ اصول ہوں نہ فروع اور اس کی ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: ''يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَ إِنْ كَانُوٓا إِخْوَةً رِجَالاً وَ نِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ''[2] (لوگ آپ سے حکم دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تمہیں (میراث) کلالہ کے باب میں حکم دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے ایک بہن ہو تو اسے اس ترکہ کا نصف ملے گا اور وہ مرد وارث ہوگا اس بہن کے کل ترکہ کا اگر اپنی بہن کے اولاد نہ ہو، اگر دو بہنیں ہوں تو ان دونوں کو ترکہ میں سے دو تہائی ملے گا اور اگر وارث چند بھائی بہن مرد وعورت ہوں تو ایک مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا، اللہ تعالیٰ تمہارے لئے (ہر احکام) کھول کر بیان کرتا ہے، کہ تم گمراہی میں نہ پڑو اور اللہ ہر شی کا پورا علم رکھتا ہے)۔

کلالہ کی میراث:

۳- جو لوگ کلالہ کے وارث ہوتے ہیں، ورثہ میں ان کی چند اقسام ہے، جن میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ میت کے والد اور اولاد کے ماسوا ہیں اور یہ ورثہ میں: حقیقی یا علاتی یا اخیافی بھائی وغیرہ ہیں۔

ان میں سے ہر ایک کے حق ترکہ کی تفصیل اصطلاح: (إرث فقرہ/ ۴۲-۴۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھیں۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۷۶۔

کلام

تعریف:

۱- کلام: "کلمته تکلیما" سے اسم ہے، کلام اصل لغت میں: قابل فہم معنی کی لگاتار آوازوں کا نام ہے۔ نحویین کی اصطلاح میں: ایسا اسم جو مسند و مسند الیہ سے مرکب ہو۔

فیومی نے کہا: کلام حقیقت میں نفس کے ساتھ قائم معنی ہے، اس لئے کہ کہا جاتا ہے: "فی نفسی کلام"[(۱)] (میرے نفس میں کلام ہے) اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ يَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ"[(۲)] (وہ اپنے دلوں میں کہتے ہیں)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- لفظ:

۲- لغت میں لفظ کے چند معانی ہیں کہا جاتا ہے: "لَفَظَ ریقه وغیرہ لفظا": پھینکنا، لفظ بقول حسن اچھی بات کہنا اور تلفظ بہ اسی معنی میں ہے، مصدر کا استعمال اسم کے طور پر ہوا ہے اس کی جمع، الفاظ ہے[(۳)]۔

لفظ فقہاء کی اصطلاح میں: جو انسان یا جو انسان کے حکم میں ہو وہ

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "کلم"۔
(۲) سورۂ مجادلہ/ ۸۔
(۳) المصباح المنیر۔

بولے، خواہ وہ مہمل ہو یا موضوع[(۱)]۔

لفظ اور کلام میں ربط: لفظ، کلام سے عام ہے۔

ب- اشارہ:

۳- اشارہ لغت میں کسی ایسی چیز سے اشارہ کرنا جس سے وہ مطلب سمجھ میں آجائے، جو زبان سے بولنے پر سمجھ میں آتا ہے، جیسے: سر، ہتھیلی اور آنکھ سے اشارہ کرنا[(۲)] اور اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اشارہ اور کلام میں ربط: یہ دونوں معنی بتانے کے وسیلے ہیں۔

ج- سکوت:

۴- سکوت کا معنی لغت میں: خاموش رہنا، کلام کو ختم کرنا ہے، سکوت، نطق کی ضد ہے، یہ دونوں مصدر ہیں، راغب اصفہانی نے کہا: سکوت ترک کلام کے ساتھ خاص ہے[(۳)]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[(۴)]۔

سکوت اور کلام میں تضاد کی نسبت ہے۔

د- خطاب:

۵- خطاب کا معنی لغت میں: بولنے اور سننے والے کے مابین ہونے والا کلام ہے[(۵)] اور فقہاء کی اصطلاح میں ایسا کلام جس سے اس

(۱) التعریفات للجرجانی۔
(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب، المفردات للراغب اصفہانی مادہ: "سکت"۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۵۔
(۵) المصباح المنیر۔

شخص کو سمجھانا مقصود ہو، جو سمجھنے کے لئے تیار ہو[1]۔

خطاب، کلام سے خاص ہے۔

شرعی حکم:

۶- عاقل بالغ کا کلام دراصل، اس فقہی کلی قاعدہ کی وجہ سے مباح ہے، **"الأصل فی الأشیاء الإباحة"**[2] (اصل اشیاء میں اباحت ہے) البتہ کبھی کبھی ان حالات کے قرائن کے مدنظر جن میں کلام ہوتا ہے اس پر کچھ احکام جاری ہوتے ہیں اور وہ واجب یا مندوب یا مکروہ یا حرام ہوتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ، اس کا حکم اصلی یعنی اباحت موجود ہوتا ہے، جو حسب ذیل ہے۔

واجب کلام کے قبیل سے: غیر مسلم کے لئے اسلام میں داخل ہونے کے لئے شہادتین کو زبان سے کہنا۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (إسلام فقرہ/ ۱۷) میں ہے۔

واجب کلام کے باب سے: تکبیر تحریمہ ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تکبیرۃ الاحرام'' فقرہ/ ۲ میں ہے۔

مندوب کلام کے قبیل سے: تسبیح اور نماز کے بعض افعال مثلاً افتتاح، رکوع اور سجدہ میں ذکر اور احرام کے بعد تلبیہ وغیرہ ہے[4]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''تسبیح'' فقرہ/ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

مکروہ کلام کے قبیل سے: بعض فقہاء کے نزدیک خطبۂ جمعہ کے دوران کلام ہے اور بعض کے یہاں یہ حرام ہے[5]، تفصیل اصطلاح

(۱) البحر المحیط ۱/ ۱۲۶۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۹۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۰، ۳۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۰، کشاف القناع ۱/ ۳۳۰۔
(۴) سابقہ مراجع، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۹۸۔
(۵) ابن عابدین ۱/ ۵۵۰، ۵۵۱، کشاف القناع ۲/ ۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۷،

''صلاۃ الجمعۃ'' فقرہ/ ۲۷) میں ہے

حرام کلام کے قبیل سے: قذف (تہمت زنا لگانا)، کفر اور گالی بکنا ہے[1]۔

پاگل اور بے شعور بچہ کا کلام لغو ہے، اس کا کوئی حکم نہیں، اس لئے کہ ان دونوں کے حق میں مکلّف ہونا موجود نہیں ہے[2] اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"رفع القلم عن ثلاثة: الصغير حتى يكبر، و عن المجنون حتى يعقل، وعن النائم حتى يستيقظ"**[3] (تین مرفوع القلم ہیں: بچہ یہاں تک کہ بڑا ہوجائے، پاگل یہاں تک کہ اس کو عقل آجائے، اور سونے والا یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے)۔

تفصیل اصطلاح ''أہلیۃ'' فقرہ/ ۱۴-۲۷ میں ہے۔

بعض عبادات و معاملات میں کلام کی شرط لگانا:

۷- کلام، بعض عبادات و معاملات وغیرہ میں بسا اوقات رکن ہوتا ہے، جیسے نماز میں قراءت قرآن اور تکبیر تحریمہ[4]، اور عقد نکاح اور دوسرے عقود میں ایجاب وقبول کہ ان میں کلام رکن ہے بشرطیکہ ممکن ہو، کلام کے بغیر یہ صحیح نہیں اور نہ وہ منعقد ہوں گے، اگر کلام محال ہو، جیسے گونگا اور غائب تو مخصوص شرائط کے ساتھ، تحریر اور اشارہ کلام کے قائم مقام ہیں[5]۔

حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۷۔
(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۵، المغنی ۸/ ۲۱۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، ۲/ ۳۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۷۔
(۳) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۶۰) حاکم (۲/ ۵۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۰، ۳۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۰، کشاف القناع ۱/ ۳۳۰۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۹، کشاف القناع ۵/ ۳۷۔

تفصیل اصطلاح ''عقد'' فقرہ/ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

کلام کی اقسام اور معنی پر اس کی دلالت کے طریقے:

۸ - علماء کے یہاں کلام کی چند قسمیں ہیں، جو ان کے علوم کے لحاظ سے الگ الگ ہیں، چنانچہ علماء نحو اس کی تقسیم اسم، فعل اور حرف میں کرتے ہیں۔

علماء اصول، کلام کو خبر و انشاء میں تقسیم کرتے ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کو مختلف قسموں میں تقسیم کرتے ہیں، جیسے امر و نہی، مطلق و مقید، اسی طرح اپنے معنی پر کلام کی دلالت کے لحاظ سے اس کی تقسیم حقیقت مجاز اور کنایہ میں کرتے ہیں، ان میں بعض حضرات کنایہ کو حقیقت یا مجاز میں داخل کرتے ہیں اور اس کو حقیقت و مجاز کی قسم قرار نہیں دیتے، پھر یہ حضرات کلام کو عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص میں، مجمل و مفصل میں، مشکل و مشترک میں اور منطوق و مفہوم میں تقسیم کرتے ہیں[۱]۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

کیا سکوت کو کلام شمار کیا جائے گا؟

۹ - اصل یہ ہے کہ سکوت کو کلام شمار نہیں کیا جائے گا اور نہ اس پر وہ شرعی حکم مبنی ہوگا جو قول پر مبنی ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ فقہی کلی قاعدہ ہے: **"لاینسب إلی ساکت قول"**[۲] (خاموش کی طرف کوئی قول منسوب نہ ہوگا)۔

البتہ اس سے چند حالات مستثنیٰ ہیں، جن میں خاموش کو کلام کرنے والے کے درجہ میں رکھا جاتا ہے، اور اس کی خاموشی پر، صاحب قول و متکلم کے احکام مبنی ہوتے ہیں، اس لئے کہ یہ فقہی کلی قاعدہ ہے: **السکوت فی معرض الحاجۃ بیان**[۱] (حاجت کے وقت خاموشی، بیان ہے)۔

لہٰذا اگر باپ اپنی کنواری عاقلہ بالغہ لڑکی سے کسی معین شخص کے ساتھ اس کی شادی کے معاملہ میں اجازت لے اور وہ خاموش رہے تو اس کو شادی پر اس کی رضامندی کی دلیل مانا جائے گا، اس لئے کہ حدیث نبوی میں ہے: "**وإذنہا صماتہا**"[۲] (اور اس کی اجازت، اس کی خاموشی ہے)، بشرطیکہ سکوت کے ساتھ ایسے قرائن نہ ہوں، جن سے انکار معلوم ہو، جیسے رونا اور اعراض کرنا، ورنہ اس کو رضامندی شمار نہیں کیا جائے گا[۳]۔

تفصیل اصطلاح: (سکوت فقرہ/ ۱۱) میں ہے۔

کلام کے قائم مقام:

۱۰ - فقہاء کا مذہب ہے کہ قابل فہم اشارہ اور تحریر، عبارت اور کلام کے قائم مقام ہے۔

حنفیہ نے کہا: اشارہ، ہر چیز میں معتبر اور عبارت کے قائم مقام ہے۔

مالکیہ نے کہا: بیع، کلام اور کلام کے علاوہ ہر ایسی چیز سے منعقد ہوجاتی ہے، جس سے رضامندی معلوم ہو، خطیب نے کہا: عقد میں گونگے کا اشارہ اور اس کی تحریر ضرورت کی وجہ سے نطق کے قائم مقام ہے۔

---

(۱) فواتح الرحموت ۱/ ۴۰۶۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: (۶۶)۔

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: (۶۷)۔

(۲) حدیث: "إذنہا صماتہا" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) درر الحکام لعلی حیدر ۱/ ۵۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۹۳۔

حنابلہ نے کہا: اشارہ کلام کی طرح ہے اور لفظ اور کلام کے قائم مقام ہے [(۱)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (إشارہ فقرہ/ ۴: عقد فقرہ/ ۱۵) میں ہے۔

قضاء حاجت کی حالت اور بیت الخلاء میں کلام:

۱۱ – جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قضاء حاجت کے دوران اور بیت الخلاء میں کلام مکروہ ہے اور بلا مجبوری بات نہ کرے، مثلاً: کسی اندھے کو کنویں میں گرتے دیکھے یا سانپ یا کسی اور چیز کو کسی انسان یا قابل احترام چیز کی طرف آتا دیکھے تو ان جگہوں پر کلام میں کراہت نہیں۔

ابن سیرین اور نخعی نے کہا: ذکر الٰہی میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ ذکر الٰہی ہر حال میں پسندیدہ ہے [(۲)]۔

وضو کے دوران کلام:

۱۲ – جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ دوران وضو بلا حاجت عام لوگوں کی گفتگو کرنا خلاف اولی ہے اور اگر کوئی ایسی حاجت کلام کی متقاضی ہو کہ کلام نہ کرنے کی صورت میں اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس میں کلام کرنا خلاف ادب نہیں۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ حالت وضو میں ذکر الٰہی کے علاوہ کلام مکروہ ہے [(۳)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (وضوء) میں ہے۔

اذان کے دوران کلام:

۱۳ – جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اذان کے کلمات کے درمیان کسی چیز مثلاً خاموشی یا کلام یا کچھ اور چیز سے فصل کرنا اگر معمولی ہو تو اذان باطل نہیں ہوگی اور گذرے ہوئے پر بناء کرے گا۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر معمولی کلام کسی سبب یا مجبوری کے بغیر ہو تو مکروہ ہے، ان حضرات نے کہا: اذان کے درمیان کلام مکروہ ہے حتی کہ سلام کا جواب دینا بھی مؤذن کو سلام کرنا مکروہ ہے اور وہ اذان سے فراغت کے بعد سلام کا جواب دے گا، طویل کلام سے اذان باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس سے حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے یہاں اذان میں جس تسلسل کی شرط ہے وہ منقطع ہوجاتی ہے حنابلہ نے اذان کے درمیان سلام کا جواب دینا جائز قرار دیا ہے [(۱)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (أذان فقرہ/ ۲۳) میں ہے۔

اقامت اور نماز کے درمیان کلام:

۱۴ – فقہاء کے یہاں بلا اختلاف، اقامت میں بغیر مجبوری کلام مکروہ ہے بشرطیکہ زیادہ ہو اور اگر اقامت میں کلام بمجبوری ہو، مثلاً: کسی اندھے کو دیکھے، جس کے کنویں میں گرجانے کا اندیشہ ہو یا کسی کی

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۳، ۳۴۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۵۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۳۹، الإنصاف ۲/ ۹۸، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۲۲، ۶/ ۶۵۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰، مواہب الجلیل ۱/ ۲۷۵، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۹، المجموع ۲/ ۹۰، ۹۱، المغنی ۱/ ۱۶۶، ۱۶۷، کشاف القناع ۱/ ۶۳۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸، مواہب الجلیل ۱/ ۲۵۵، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۷، =

= المجموع ۱/ ۴۶۵، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۷، کشاف القناع ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، الفروع ۱/ ۱۵۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹، البحر الرائق ۱/ ۲۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، مواہب الجلیل ۱/ ۴۲۷، اسنی المطالب ۱/ ۱۲۸، المجموع ۳/ ۱۱۲، المغنی ۱/ ۴۲۴، ۴۲۵، کشاف القناع ۱/ ۲۴۱۔

طرف سانپ کو آتا دیکھے تو اس کو خبر دار کرنا واجب ہوگا اور اپنی اقامت پر بناء کرے گا۔

بغیر مجبوری کے تھوڑے کلام میں اختلاف ہے: حنفیہ و شافعیہ کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ سے افضل کا ترک ہوگا[۱]۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور زہری نے ان کی موافقت کی ہے کہ اقامت کے درمیان اور اقامت اور نماز کے درمیان کلام مکروہ ہے، اور اپنی اقامت پر بناء کرے گا، اس لئے کہ اقامت جلدی جلدی کہنا ہے اور اس سے ماثور کی خلاف ورزی ہوگی اور اقامت کے کلمات میں انقطاع ہوگا[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''إقامة'' فقرہ/۱۶ میں ہے۔

نیت کے بعد اور تکبیر تحریمہ سے قبل کلام:

۱۵ - نیت کے بعد اور تکبیر تحریمہ سے قبل کلام کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: جس نماز میں داخل ہو رہا ہے اس کی اس طرح نیت کرے کہ نیت اور تحریمہ کے درمیان کسی عمل سے فصل نہ ہو[۳]۔

بعض حنفیہ نے کہا: جب موذن ''قد قامت الصلاة'' کہے تو امام پر تکبیر کہنا واجب ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نیت کے بعد اور تکبیر تحریمہ سے قبل کلام مکروہ ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ بلا ضرورت ہو، لیکن اگر کسی دینی امر کی وجہ سے ہو تو مکروہ نہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۴۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۶۰، أسنی المطالب ۱/۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/۴۱۱، ۴۱۲، المجموع ۳/۱۱۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/۴۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۷۹، المغنی ۱/۴۲۵، الإنصاف ۱/۴۲۰، کشاف القناع ۱/۲۴۱۔

(۳) فتح القدیر ۱/۲۳۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۷، ۲۷، عمدۃ القاری ۲/۶۸۱۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اقامت کے وقت کلام مکروہ ہے اور امام کے احرام کے بعد حرام ہے اور یہ جمعہ کے ساتھ خاص نہیں[۱]۔

شافعیہ نے کہا: نیت کے بعد اور تکبیر تحریمہ سے قبل کلام ناجائز ہے، اس سے نماز باطل ہوجاتی ہے، اگر کوئی کہے: میں نے ظہر پڑھنے کی نیت کی، اللہ اکبر میں نے نیت کی تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اللہ اکبر کے بعد اس کا ''میں نے نیت کی'' کہنا نماز سے اجنبی کلام ہے اور یہ نماز کے انعقاد کے بعد پیش آیا، لہذا اس کو باطل کردے گا[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر نیت کے بعد اور تکبیر سے قبل کلام کرے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ کلام عزم سابق کے منافی نہیں اور نہ سابقہ نیت کے منافی ہے، لہذا یہ نیت کسی مناقض کے پائے جانے تک برقرار رہے گی[۳]۔

نماز میں کلام:

۱۶ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز، کلام سے باطل ہوجاتی ہے[۴]، اس لئے کہ زید بن ارقمؓ نے روایت کی ہے: ''کنا نتکلم في الصلاة، یکلم الرجل صاحبه وهو إلی جنبه فی الصلاة حتی نزلت ''وَ قُوۡمُوۡا لِلّٰهِ قٰنِتِیۡنَ'' فأمرنا بالسکوت و نهینا عن الکلام''[۵] (ہم نماز میں باتیں کیا کرتے تھے کوئی شخص اپنے پاس والے سے نماز میں بات کرتا، یہاں تک یہ آیت:

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۸۵۔

(۲) حاشیۃ الباجوری ۱/۱۴۹، مغنی المحتاج ۱/۱۴۹، المجموع ۳/۲۸۹۔

(۳) کشاف القناع ۱/۳۱۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۱۳، المبسوط ۱/۱۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۹، مغنی المحتاج ۱/۱۹۵، مطالب اولی النہی ۱/۵۲۰، ۵۳۸، المغنی ۲/۴۶، ۴۷۔

(۵) حدیث زید بن ارقمؓ: ''کنا نتکلم فی الصلاة'' کی روایت مسلم (۱/۳۸۳) نے کی ہے۔

"وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ" (اور اللہ کے سامنے عاجزوں (کی طرح) کھڑے رہا کرو)، نازل ہوئی تو ہم کو چپ چاپ رہنے کا حکم ہوا، اور بات کرنا ممنوع ہوگیا)، حضرت معاویہ بن حکم سلمیؓ کی روایت میں ہے "بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ إذ عطس رجل من القوم، فقلت: يرحمک الله، فرماني القوم بأبصارهم ………… فلما صلى رسول الله ﷺ فبأبي هو و أمي ما رأيت معلما قبله ولا بعده أحسن تعليما منه، فو الله ماكهرني ولا ضربني ولا شتمني، قال: إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هو التسبيح و التكبير و قراء ة القرآن" (1) (میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا اتنے میں لوگوں میں سے ایک شخص کو چھینک آئی، میں نے کہا: یرحمک اللہ، تو لوگوں نے مجھے گھورنا شروع کیا …… جب رسول اللہ ﷺ نماز پڑھ چکے میرے ماں باپ آپ پر قربان کہ میں نے آپ سے پہلے نہ آپ کے بعد، کوئی آپ سے بہتر سکھانے والا نہیں دیکھا، اللہ کی قسم! نہ آپ نے مجھے جھڑکا، نہ مارا، نہ برا بھلا کہا، یوں فرمایا: نماز میں دنیا کی باتیں کرنا درست نہیں، وہ تو تسبیح، تکبیر اور قرآن مجید پڑھنا ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (صلاۃ فقرہ/ ۱۰۷) میں ہے۔

دورانِ خطبہ، اس سے پہلے، اس کے بعد اور دو خطبوں کے درمیان کلام:

۱۷- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قدیم قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ خطبہ جمعہ کے دوران کلام حرام ہے، امام کے خطبہ شروع کرنے کے وقت سے خاموش رہنا واجب ہے، لہذا حاضرین میں سے کسی کے لئے کلام کرنا جائز نہیں، اس کی ممانعت حضرت عثمان اور ابن عمر نے فرمائی ہے، ابن مسعود نے فرمایا: اگر تم کسی کو امام کے خطبہ کے دوران بات کرتے دیکھو تو اس کے سر پر چھڑی مارو (1)، ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَ أَنْصِتُوْا" (2) (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحم کی جائے)۔

اکثر مفسرین نے کہا: یہ آیت خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی، خطبہ کو قرآن اس لئے کہا گیا کہ اس میں قرآن ہوتا ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے، نیز اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا قلت لصاحبک يوم الجمعة أنصت و الإمام يخطب فقد لغوت" (3) (اگر تم جمعہ کے دن امام کے خطبہ کے دوران اپنے ساتھی سے کہو: "چپ رہ" تو تم نے لغوبات کی) اور لغویات گناہ ہے۔

کمال بن ہمام نے کہا: خطبہ میں کلام کرنا حرام ہے، اگرچہ نیک کام کا حکم دینا ہو، یا تسبیح، یا کھانا پینا اور تحریر، چھینکنے والے کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ سلام کا جواب دینا مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ فرض ہے (4)۔

دردیر نے خطبہ کے دوران، سلام کا جواب دینے، چھینکنے والے

---

(1) حدیث معاویہ ابن حکم السلمیؓ: "بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ……" کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۱، ۳۸۲) نے کی ہے۔

(1) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۷، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۲۸۱، ۲۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۶، شرح الزرقانی ۲/ ۶۴، کفایۃ الأخیار ۱/ ۹۳، المجموع ۴/ ۵۲۳، المغنی ۲/ ۳۲۳، کشاف القناع ۲/ ۳۶، ۳۸۔

(2) سورۂ اعراف/ ۲۰۴۔

(3) حدیث: "إذا قلت لصاحبک يوم الجمعة……" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۱۴) اور مسلم (۲/ ۵۸۲) نے کی ہے۔

(4) فتح القدیر ۲/ ۳۷، ۳۸ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

کے جواب میں ''یرحمک اللہ'' کہنے، لغو بات کرنے والے کو منع کرنے یا اس کو اشارہ کرنے اور کھانے، یا پینے کی حرمت کی صراحت کی ہے[۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر کسی کو بات کرتے ہوئے سنے تو کلام کے ذریعہ اس کو منع نہ کرے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''إذا قلت لصاحبک أنصت فقد لغوت'' (اگر تم نے اپنے ساتھی سے کہا: چپ رہ، تو تم نے لغو بات کی) البتہ اس کی طرف اشارے کرے گا، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، لہذا اپنے منہ پر اپنی انگلی رکھے گا، کلام کے بجائے اشارہ کرنے کی رائے کے قائل: زید بن صوحان، عبدالرحمٰن بن ابولیلی، ثوری، اوزاعی، اور ابن منذر ہیں، اشارہ کو طاؤس نے مکروہ قرار دیا ہے[۲]۔

جدید قول میں امام شافعی اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ کلام حرام نہیں، خاموش رہنا سنت ہے[۳]۔

اس لئے کہ مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام جمعہ کے دن خطبہ دے رہے تھے، ایک شخص آیا اور اس نے کہا: قیامت کب ہے؟ لوگوں نے اسے خاموش رہنے کا اشارہ کیا، وہ خاموش نہ ہوا، اس نے دوبارہ یہی بات کہی تو رسول اللہ علیہ السلام نے تیسری مرتبہ کے بعد فرمایا: **''ویحک ما أعددت لها'' قال: حب الله ورسوله، فقال: إنک مع من أحببت''**[۴] (اوہ! تم نے اس کے لئے کیا تیاری کی ہے تو اس نے کہا: اللہ اور اس کے رسول کی محبت ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا تم اس کے ساتھ ہو جس سے محبت کی)۔

رسول اللہ علیہ السلام نے لوگوں کے کلام کرنے پر نکیر نہیں فرمائی، اگر کلام کرنا ان کے لئے حرام ہوتا تو آپ ان پر نکیر فرماتے۔

حضرت انسؓ نے روایت کی ہے: **''بینما النبی علیہ السلام یخطب یوم الجمعة إذ قام رجل فقال: یا رسول الله هلک الکراع وهلک الشاة، فادع الله أن یسقینا...''**[۱] (ایک بار رسول اللہ علیہ السلام جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے اتنے میں ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! گھوڑے تباہ ہوگئے، بکریاں مرگئیں، اللہ سے دعاء فرمائیے کہ پانی برسائے......) اور راوی نے پوری حدیث ذکر کی۔

مروی ہے: **''أن عثمان دخل وعمر یخطب فقال عمر: ما بال رجال یتأخرون بعد النداء، فقال عثمان: یا أمیر المؤمنین ما زدت حین سمعت النداء أن توضأت''**[۲] (حضرت عثمان داخل ہوئے جبکہ حضرت عمر خطبہ دے رہے تھے، حضرت عمر نے فرمایا: کیا بات ہے کہ کچھ لوگ اذان کے بعد تاخیر کرتے ہیں، حضرت عثمان نے فرمایا: امیر المؤمنین! میں نے اذان سننے کے بعد زیادہ سے زیادہ وضوء کیا ہے اور بس)، ان احادیث سے خطبہ کی حالت میں کلام کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

۱۸- شافعیہ نے کہا: خطبہ شروع کرنے سے قبل، خطبہ سے فراغت کے بعد اور نماز سے قبل کلام کرنا جائز ہے اور دونوں خطبوں کے درمیان مختلف فیہ ہے، ظاہر یہ ہے کہ حرام نہیں، ''المہذب'' میں اسی کو قطعی کہا ہے، یہ اس کلام کے بارے میں ہے، جس سے کوئی اہم غرض وابستہ نہ ہو، لیکن اگر کسی اندھے کو کنویں میں گرتے ہوئے یا کسی شخص

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۲، ۵۱۳۔
(۲) المغنی ۲/ ۳۲۳۔
(۳) المجموع ۴/ ۵۲۳، کفایۃ الأخیار ۱/ ۹۳، المغنی ۲/ ۳۲۰۔
(۴) حدیث: ''أن النبی علیہ السلام دخل علیه رجل وهو یخطب یوم الجمعة'' کی روایت ابن خزیمہ نے اپنی صحیح (۳/ ۱۴۹) کی ہے۔

---

(۱) حدیث انسؓ: ''بینما النبی علیہ السلام یخطب یوم الجمعة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۱۲، ۴۱۳) نے کی ہے۔
(۲) اثر: ''أن عثمان دخل وعمر یخطب'' کی روایت مسلم (۲/ ۵۸۰) نے کی ہے۔

پر بچھو کو رینگتے ہوئے دیکھے اور اس کو خبردار کردے تو حرام نہ ہوگا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی نیک کام کا حکم دے یا خلاف شرع کام سے روکے تو قطعاً حرام نہ ہوگا، اس کی صراحت امام شافعی نے کی ہے اور اس پر اصحاب کا اتفاق ہے (۱)۔

دونوں خطبوں سے پہلے، ان کے بعد اور ان کے درمیان جبکہ امام خاموش ہو کلام کے جواز میں حنابلہ نے شافعیہ سے اتفاق کیا ہے (۲)۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: جب امام جمعہ کے دن نکلے تو امام کے خطبہ سے فارغ ہونے تک لوگ نماز اور کلام ترک کردیں۔

امام ابویوسف و امام محمد نے کہا: امام کے نکلنے کے بعد خطبہ دینے سے قبل اور منبر سے اترنے کے بعد تکبیر کہنے سے قبل کلام کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، امام کے بیٹھنے پر جبکہ وہ خاموش ہو، کلام کے بارے میں صاحبین میں اختلاف ہے: امام ابویوسف کے نزدیک اس حالت میں کلام مباح ہے، اس لئے کہ کراہت کان لگا کر سننے کے فرض میں خلل اندازی کی وجہ سے تھی اور اس صورت میں سننا نہیں ہے (۳)۔

امام محمد کے نزدیک کلام مباح نہیں ہے، اس لئے کہ امر مطلق ہے (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان کلام حرام ہے، خطبہ کے بعد جائز ہے (۵)۔

(۱) شرح الزرقانی ۲/۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۲۳، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۷، الطحطاوی ۱/۲۸۱، ۲۸۳۔
(۲) المجموع ۴/۵۲۳، کفایۃ الأخیار ۱/۹۳۔
(۳) کشاف القناع ۲/۴۷۰۔
(۴) مراقی الفلاح ص ۲۸۲، ۲۸۳، فتح القدیر ۲/۳۷۔
(۵) الخرشی ۲/۸۸، الشرح الصغیر ۱/۵۰۹۔

مساجد میں کلام:

۱۹ - مساجد میں کلام کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مساجد میں دنیاوی امور سے متعلق کلام کرنا مکروہ ہے (۱)۔

حنفیہ نے کہا: مسجد میں مباح کلام مکروہ ہے، وہ نیکیوں کو اس طرح کھا جاتا ہے، جیسے آگ ایندھن کو کھا جاتی ہے، کیوں کہ یہ مکروہ ہے اور کراہت تحریمی ہے، اس لئے کہ مساجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئیں۔

حنابلہ نے کہا: دنیاوی بات میں لگنا مکروہ ہے، طاعت کے کام نماز، قراءت اور ذکر میں مشغول رہے (۲)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مسجد میں مباح کلام جائز ہے، نووی نے کہا: مسجد میں مباح گفتگو اور دنیاوی امور وغیرہ مباح چیزوں کے متعلق بات کرنا جائز ہے، اگرچہ اس میں ہنسی وغیرہ آجائے، بشرطیکہ مباح ہو (۳) اس لئے کہ حضرت جابر بن سمرۃؓ کی حدیث ہے: "**کان رسول الله ﷺ لا يقوم من مصلاه الذی يصلی فيه الصبح حتی تطلع الشمس، فإذا طلعت الشمس قام، وكانوا يتحدثون فيأخذون فی أمر الجاهلية فيضحكون و يتبسم**" (۴) (آپ ﷺ صبح کی نماز کے بعد، اپنی نماز کی جگہ پر بیٹھے رہتے تھے جب تک آفتاب نہ نکلتا، پھر جب آفتاب نکل جاتا تو اٹھ کھڑے ہوجاتے اور لوگ جاہلیت کے زمانہ کا تذکرہ کرتے اور

(۱) فتح القدیر ۱/۳۶۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۰۳، کشاف القناع ۱/۳۲۷، ۲/۳۶۹۔
(۲) کشاف القناع ۱/۳۲۷، ۲/۳۶۹، بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۳/۲۶۹، ۲۷۰۔
(۳) المجموع شرح المہذب ۲/۱۸۰۔
(۴) حدیث جابر بن سمرۃؓ: "**کان رسول الله ﷺ لایقوم من مصلاه......**" کی روایت مسلم (۱/۴۶۳) نے کی ہے۔

ہنستے اور آپ مسکراتے رہتے تھے)۔

قراءت قرآن کے وقت کلام:

۲۰ - حنفیہ کے یہاں ظاہر مذہب میں، قراءت قرآن کے وقت کلام کرنا حرام ہے، اس لئے کہ قرآن پر کان لگانا، اور اس کی خاطر خاموش رہنا، یعنی تلاوت قرآن کے وقت کلام کرنے سے رکنا، مطلقاً واجب ہے، خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر، خواہ معنی سمجھے یا نہ سمجھے[1]، اس لئے کہ اللہ کا فرمان ہے: "**وَإِذَا قُرِیءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ وَ انْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ**"[2] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو تا کہ تم پر رحم کی جائے)۔

ان کے نزدیک قراءت قرآن کے وقت، خواہ جہری ہو یا سری قاری کو سلام کرنا مکروہ تحریمی ہے؛ البتہ غیر قاری کو اس وقت سلام کرنا مکروہ ہے جب قراءت جہری ہو۔

حلیمی نے کہا: قراءت قرآن کے وقت کلام مکروہ ہے اور کسی سے کلام کرنے کے لئے قراءت کو منقطع کرنا بھی مکروہ ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے: "**أنه كان إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه**"[3] (جب وہ قرآن پڑھتے تو اس سے فارغ ہونے تک بات نہیں کرتے تھے)، نیز اس لئے کہ کلام الٰہی پر کسی غیر کے کلام کو ترجیح نہیں دینا چاہئے۔

قراءت قرآن کو غور سے سننا اور قراءت میں شرکت کے لئے کلام، بکواس اور گفتگو ترک کرنا مسنون ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (استماع فقرہ/ ۳ اور اس کے بعد کے فقرات، تلاوۃ فقرہ/ ۱۷، قرآن فقرہ/ ۱۶) میں ہے۔

طواف میں کلام:

۲۱ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ دوران طواف کلام مکروہ ہے، لیکن یہ بلاضرورت ہونے پر محمول ہے، اس لئے کہ یہ اس کو دعاء سے غافل کردے گا، یہی مالکیہ کا مذہب ہے[2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ طواف میں کلام کرنا جائز ہے، طواف نہ اس سے باطل ہوگا نہ مکروہ، البتہ اولی و افضل طواف میں کلام ترک کرنا ہے، مگر یہ کہ کار خیر کی بات ہو، مثلاً: نیک کام کا حکم دینا یا خلاف شرع بات سے روکنا، یا ناواقف کو سکھانا یا کسی فتوے کا جواب دینا[3]، اس لئے کہ نبی ﷺ کی حدیث ہے: "**الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أحل لكم فيه الكلام فمن يتكلم فلا يتكلم إلا بخير**"[4] (بیت اللہ کا طواف نماز ہے، البتہ اللہ تعالی نے اس میں تمہارے لئے کلام کرنا حلال کیا ہے، لہذا جو اس میں کلام کرے، وہ اچھی بات ہی کہے)۔

حنابلہ نے کہا: طواف میں گفتگو اور کلام کو ترک کرنا مستحب ہے، مگر یہ کہ ذکر الٰہی ہو یا قراءت قرآن، یا نیک کام کا حکم دینا، یا خلاف

---

(۱) بریقۃ محمودیہ شرح طریقۃ محمدیہ ۳/ ۲۶۸۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۲۰۴۔

(۳) اثر ابن عمرؓ: "**أنه كان إذا قرأ القرآن لم يتكلم......**" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۸۹) نے کی ہے۔

(۱) بریقۃ محمودیہ ۳/ ۲۶۸، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۴، ۴۷۵، الإتقان ۱/ ۱۰۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۳۱، شرح اللباب رص ۱۱۰، مواہب الجلیل ۳/ ۶۸۔

(۳) المجموع ۸/ ۴۵، ۴۶۔

(۴) حدیث: "**الطواف بالبيت صلاة......**" کی روایت حاکم (۱/ ۴۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور بیہقی نے ان کی موافقت کی ہے۔

شرع امر سے روکنا، یا ضروری بات ہو،[1] اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "الطواف بالبيت صلاة فأقلوا من الكلام"[2] (بیت اللہ کا طواف نماز ہے لہذا بات کم کرو)، حضرت ابن عباس سے دوسرے لفظ میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلمن إلا بالخير"[3] (بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے، البتہ تم اس میں بول سکتے ہو، لہذا جو اس میں بولے خیر کے علاوہ ہرگز کوئی بات نہ کرے)، امام ترمذی نے کہا: اکثر اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے، وہ مستحب سمجھتے ہیں کہ طواف میں ضرورت یا اللہ کے ذکر یا علم کی باتوں کے سوا کوئی بات نہ کرے[4]۔

مباح کلام جس کی ضرورت ہو، اس میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن غیر ضروری کلام مکروہ ہے، اس لئے کہ ابن عمرؓ کا ارشاد ہے: "أقلوا الكلام في الطواف فإنما أنتم في الصلاة"[5] (طواف میں بات کم کرو، کیوں کہ تم نماز میں ہی ہو)۔

حضرت عطاء سے مروی ہے: "طفت خلف ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم فما سمعت واحداً منهما متكلماً"[6] (میں نے ابن عمر، اور ابن عباسؓ کے پیچھے طواف کیا ہے، میں نے ان دونوں میں سے کسی کو بات کرتے نہیں سنا)۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۸۷، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۹۴۔

(۲) حدیث: "الطواف بالبيت صلاة......" کی روایت نسائی (۵/ ۲۲۲) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۳۰) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "الطواف حول البيت مثل الصلاة......" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۸۴) نے کی ہے۔

(۴) ترمذی (۳/ ۲۸۴)۔

(۵) اثر ابن عمرؓ کی روایت بیہقی (۵/ ۸۵) نے کی ہے۔

(۶) اثر ابن عمر اور ابن عباسؓ کی روایت بیہقی (۵/ ۸۵) نے کی ہے۔

کلام کرنے یا نہ کرنے کی قسم اور اس کی نذر:

۲۲- اگر کوئی قسم کھالے کہ فلاں سے بات نہیں کرے گا یا اس سے بات کرے گا، یا کہے: میں فلاں سے بات کروں یا اس سے بات نہ کروں تو میرے اوپر اللہ کے لئے یہ واجب ہوگا تو اس کی چند حالتیں ہیں۔

تفصیل "أیمان" فقرہ/ ۱۳۶ اور اس کے بعد کے فقرات اور "نذر" میں ہے۔

کھانے پر کلام:

۲۳- ابن جوزی نے کہا: کھانے کے آداب میں سے ہے کہ اس پر خاموش نہ رہیں، بلکہ اچھی بات بولیں۔

مستحب یہ ہے کہ کھانے کے وقت دوستوں سے بے تکلف ہو کر عمدہ باتیں کرے اور اگر لوگوں میں انقباض ہو تو حسب حال واقعات نقل کریں، تاکہ ان کو فرحت وانبساط حاصل ہو اور دیر تک بیٹھیں۔

حنفیہ نے کہا: گندی بات نہ کرے، بلکہ بزرگوں کے واقعات وغیرہ بیان کرے، اس لئے کہ کھانے کے آداب میں سے کھانے پر بات کرنا ہے، خاموش نہ رہے، اس لئے کہ بالکل چپ رہنا عجمیوں کی عادت ہے بلکہ مباح گفتگو کرے، بزرگوں کے قصے نقل کرے، اسی وجہ سے کہا گیا ہے: کھانے پر خاموش رہنا جاہلوں اور کمینوں کی عادت ہے، علماء کرام کی نہیں۔

شافعیہ نے کہا: کھانے پر غیر حرام بات کرنا (مثلاً بزرگوں کے واقعات) مسنون ہے اور کم گفتگو کرنا اولی ہے۔

حنابلہ نے کہا: کسی کے ساتھ کھانے والے کے لئے مکروہ ہے کہ کوئی گندی یا ان کو ہنسانے والی یا ان کو رسوا کرنے والی بات کرے، کھانے کے دوران اچھی بات کرنا مستحب ہے[1]۔

(۱) مطالب اولی النہی ۵/ ۲۴۴، بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۴/ ۱۰۷، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۰، کشاف القناع =

جماع کے وقت کلام:

۲۴- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جماع کے وقت کلام کرنا مکروہ ہے۔

حنفیہ نے کہا: جماع کے وقت بات کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کی ممانعت ہے، ایک قول ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے، ایک قول مکروہ تحریمی ہے، ان حضرات نے کہا: تین جگہوں پر بات کرنا مکروہ ہے: طلوع فجر کے بعد بیت الخلاء میں اور جماع کے وقت، اس لئے کہ یہ بہت بڑی بے ادبی ہے۔

شافعیہ نے کہا: جماع کرنے والے کے لئے بلاضرورت ومجبوری بات کرنا مکروہ ہے، اور اگر قضاء حاجت یا جماع کے وقت چھینک آجائے تو دل میں "الحمد الله" کہہ لے، زبان نہ ہلائے۔

حنابلہ نے کہا: وطی کے وقت زیادہ بات مکروہ ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: جماع کے وقت زیادہ بات کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ پیشاب کے وقت بات کرنا مکروہ ہے اور جماع کی حالت اس کے ہم معنی ہے (۱)۔

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ دو حالتوں میں اللہ تعالی کا ذکر کرنا مکروہ ہے: خلاء کے وقت اور بیوی سے جماع کے وقت (۲)۔

مالکیہ نے کہا: وطی کے وقت مرد اپنی بیوی سے بات کرسکتا ہے، اس کے جواز میں کوئی اشکال نہیں اور کراہت کی کوئی وجہ نہیں (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "وطء" میں ہے۔

بیوی وغیرہ کے ساتھ ترک کلام:

۲۵- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شوہر کے لئے اپنی بیوی سے قطع کلام کرنا جائز ہے۔

رملی نے کہا: تین دن سے زیادہ بیوی سے قطع کلام کرنا، دونوں میں سے ہر ایک کے لئے حرام ہے، مگر یہ کہ اس کو معصیت سے باز رکھنے اور اس کی دینی اصلاح کا قصد ہو، نہ کہ نفس کے تقاضے کے لئے اور نہ دونوں امور کے لئے جیسا کہ ظاہر سے سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ عذر شرعی کی وجہ سے قطع تعلق جائز ہے، مثلاً: جس سے قطع تعلق کیا جائے وہ فاسق یا بدعتی وغیرہ ہو یا پھر بدعتی اور فاسق اور قطع تعلق کرنے والے کے دین کی اصلاح مقصود ہو اور اگر معلوم ہو کہ اس سے قطع تعلق کی وجہ سے وہ مزید فسق پر آمادہ ہوگا تو قطع تعلق کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے۔ رحیبانی نے کہا: بیوی سے قطع کلام تین دن ہے اس سے زیادہ نہیں (۱)، اس لئے کہ حضرت ابو ایوبؓ کی مرفوع روایت ہے: "لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث" (۲) (کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں کہ اپنے بھائی سے تین دن سے زیادہ قطع تعلق رکھے)۔

مسلمانوں کا آپس میں تین دن سے زیادہ قطع تعلق رکھنا حرام ہے، البتہ یہ کہ جس سے قطع تعلق کیا جائے اس میں بدعت یا فسق کا مظاہرہ، یا اس طرح کی کوئی اور چیز ہو، رسول اللہ ﷺ نے پیچھے رہ جانے والے تین صحابہ سے قطع تعلق فرمایا اور صحابہ کو ان سے گفتگو کرنے سے روک دیا، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "ہجر، نشوز" میں دیکھیں۔

= ۱۷۶/۵، ۱۸۰۔

(۱) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۲۶۷/۳، اسنی المطالب ۴۶/۱، کشاف القناع ۱۹۴/۵، المغنی لابن قدامہ ۲۵/۷۔

(۲) عمدۃ القاری ۶۶۵/۱۔

(۳) مواہب الجلیل ۴۰۶/۳، القوانین الفقہیہ رص ۱۴۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳۸۳/۶، مطالب اولی النہی ۲۸۷/۵۔

(۲) حدیث: "لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث" کی روایت بخاری (الفتح ۲۱/۱۱) اور مسلم (۱۹۸۴/۴) نے کی ہے۔

(۳) عمدۃ القاری ۴۹۰/۹۔

بیوی کو اس کے والدین سے گفتگو کرنے سے روکنا:

۲۶-حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو اس کے والدین سے بات کرنے سے نہیں روک سکتا (۱)۔

''کشاف القناع'' میں ہے: شوہر، بیوی کو اس کے والدین سے گفتگو کرنے سے روکنے کا مالک نہیں اور نہ بیوی کے والدین کو بیوی سے ملنے سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے، اس لئے کہ اللہ کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت نہیں ہے، البتہ اگر والدین کے ملنے کے سبب قرائن حال سے ضرر لاحق ہونے کا غالب گمان ہو تو جائز ہے (۲)۔

عورت کا اپنے والدین اور دوسرے اہل خانہ سے ملنے کے لئے جانے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: ''زیارۃ فقرہ/۸'' میں دیکھیں۔

اجنبی عورت سے بات کرنا:

۲۷-فقہاء کا مذہب ہے کہ نوجوان اجنبی عورت سے بلاضرورت بات کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ فتنہ کا امکان ہے، ان حضرات نے کہا: اگر اجنبی عورت کسی مرد کو سلام کرے اور وہ بوڑھی ہو تو مرد اس کا جواب زبان سے دے گا، لیکن اگر نوجوان ہو، جس پر فریفتہ ہونے کا اندیشہ ہو یا خود اس عورت کے سلام کرنے والے مرد پر فریفتہ ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسی عورت کو سلام کرنا اور اس کے سلام کا جواب دینے کا حکم مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مکروہ ہونا ہے، حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی عورت کسی مرد کو سلام کرے تو مرد، عورت کے سلام کا جواب اپنے دل میں دے اور اگر کوئی مرد اسے سلام کرے تو وہ اپنے دل میں جواب دے، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کے لئے

(۱) مطالب اولی النہی ۵/ ۲۷۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۰۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۹۷۔

مرد کے سلام کا جواب دینا حرام ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح: ''سلام'' فقرہ/ ۱۹ میں ہے۔

کلام کے ذریعہ غیبت:

۲۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیبت حرام ہے، غیبت کلام کے ذریعہ اور کلام کے بغیر، اشارہ، ایماء، آنکھوں کے اشارہ، ہمز (عیب جوئی) تحریر اور حرکت سے ہوتی ہے اور یہ سب غیبت میں داخل ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''غیبۃ'' فقرہ/ ۷، ۸۔

دوسرے کے کلام کو کاٹنا:

۲۹-بلاضرورت و مجبوری، اپنے کلام کے لئے دوسرے کے کلام کو کاٹنا مکروہ ہے، خاص طور پر جس کلام کو کاٹا گیا ہو وہ علم کے مذاکرے یا فقہ کے تکرار میں ہو تو اس کی کراہت نہایت شدید ہے (۲)۔

ذکر و تسبیح کے درمیان کلام:

۳۰-ذکر، تسبیح، دعاء، قراءت قرآن اور اس کی تفسیر کے درمیان، اسی طرح سنن و فرائض کے درمیان کلام مکروہ ہے، حتی کہ کہا گیا ہے کہ سنت اور فرض کے درمیان بات کرنے سے ثواب کم ہو جاتا ہے، ساقط نہیں ہوتا (۳)۔

(۱) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۴/ ۱۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۲، ۵/ ۲۳۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۲۴، شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۲۹، المغنی ۶/ ۵۵۸، ۵۶۰۔

(۲) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۳/ ۲۹۹، ۳۰۰۔

(۳) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۳/ ۳۰۰۔

ایجاب وقبول کے درمیان اجنبی کلام کا آنا:

۳۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ عقد کے درمیان میں اجنبی کلام نہ آنا واجب ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع میں ایجاب وقبول کے درمیان فصل مضر نہیں، اِلا یہ کہ عرفاً بیع سے نکل کر کسی اور طرف چلا جائے [۱]۔

تفصیل اصطلاح: (عقد فقرہ/ ۱۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

گویائی کو ختم کردینے کی سزا:

۳۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر جنایت کی وجہ سے صرف گویائی ختم ہوجائے اور زبان باقی رہے تو اس میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ قصاص میں مماثلت ممکن نہیں اور گویائی کے ختم کرنے میں مکمل دیت واجب ہوگی [۲]۔

تفصیل اصطلاح ''دیات'' فقرہ/ ۵۷، ''جنایۃ علی مادون النفس'' فقرہ/ ۲۲ میں ہے۔

قاضی کا کسی ایک فریق کے ساتھ خفیہ طور پر کلام کرنا:

۳۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ قاضی کے لئے کسی ایک فریق کے ساتھ خفیہ طور پر کلام کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں دوسرے کی دل شکنی ہے اور اس کو اپنی دلیل پیش کرنے سے کمزور کرسکتا ہے، لہذا اس کے لئے جائز نہیں کہ اس کو اس کی دلیل سکھائے، اس لئے کہ قاضی کا فریضہ ہے کہ فریقین میں انصاف کرے، نیز اس لئے کہ اس میں دوسرے فریق کا نقصان ہے، قاضی کا فرض ہے کہ گفتگو، آنکھوں کے اشارے، لفظ، اشارہ، توجہ دینے، اپنے پاس آنے میں، ان دونوں کی بات خاموش ہوکر غور سے سننے میں، دونوں کے لئے کھڑے ہونے میں، دونوں کے سلام کا جواب دینے میں اور دونوں کے ساتھ خندہ پیشانی سے ملنے میں اور ہر چیز میں عدل وانصاف برتے اور یکساں سلوک کرے، ابن قدامہ نے کہا: میرے علم میں اس میں کسی کا اختلاف نہیں [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (تسویۃ فقرہ/ ۹، قضاء فقرہ/ ۴۱) میں ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۰، الشرح الصغیر ۳/ ۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۵، ۶، کشاف القناع ۳/ ۱۴۵-۱۴۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۷۳، القوانین الفقہیہ ص ۳۰۰، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۰، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۷، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۸۰، ۸۱، ۸۲۔

کلب

تعریف

۱- کلب لغت میں: ہر کاٹنے والا درندہ ہے اور یہ مشہور ہے، اس کی جمع: اکلب، کلاب، اور جمع الجمع، اکالب ہے، مؤنث کے لئے: کلبۃ، اور اس کی جمع بھی، کلاب، اور کلبات ہے[۱]۔

اصطلاح میں: وہ بھونکنے والا جانور ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خنزیر:

۲- خنزیر: ایک خبیث جانور ہے،[۳] خنزیر کتے کے ساتھ نجس العین ہونے میں شریک ہے، ان دونوں سے پیدا ہونے والی ہر چیز نجس ہے اور دونوں کا گوشت کھانا اور ان کے دودھ، ان کے بال اور ان کی کھالوں سے فائدہ اٹھانا اگرچہ دباغت کے بعد ہو جمہور کے نزدیک حرام ہے۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ شکار اور حفاظت کے لئے کتا رکھنا جائز ہے، جبکہ خنزیر رکھنا کسی بھی حال میں جائز نہیں۔

ب- سبع:

۳- سبع: باء کے ضمہ وسکون کے ساتھ، یہی دونوں قرأتیں اس فرمان

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "کلب"۔
(۲) المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۳) المصباح المنیر۔

باری میں ہے: "وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ"[۱] (اور جس کو درندے کھانے لگیں)۔

یعنی جس میں سے درندہ کھالے۔

اس کی جمع: سباع ہے جیسے رجل کی جمع رجال، اس کے علاوہ اس کی کوئی جمع نہیں ہے۔

سبع: ہر وہ جانور جس کے کچلی کا دانت ہو، جس سے وہ حملہ کرتا اور پھاڑتا ہو[۲]۔

اصطلاح میں: ہر وہ جانور جو عام طور پر حملہ کرنے والا، زخمی کرنے والا اور قتل کرنے والا ہو[۳]۔

سبع، کلب سے عام ہے، ہر کلب سبع ہے، لیکن ہر سبع، کلب نہیں۔

کلب سے متعلق احکام:

کتے کو رکھنے، اس کو سکھانے، اس کے شکار کے حلال ہونے اور اس میں تصرف وغیرہ کے اعتبار سے اس سے کچھ احکام متعلق ہیں، جن کی تفصیل ذیل میں آرہی ہے:

کتا رکھنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا ضرورت کتا رکھنا ناجائز ہے، مثلاً شکار، حفاظت اور انتفاع کے دوسرے طریقے، جن سے شارع نے منع نہیں کیا ہے کتا پالنا ناجائز ہے[۴] مالکیہ نے کہا: کھیتی یا مویشی یا شکار کے علاوہ کے لئے کتا پالنا مکروہ ہے، بعض مالکیہ اس کے جواز کے

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) الدر المختار ۶/ ۳۰۴۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۳۴، ۱۴۷، ۲۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۴، ۳۵، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۷، فتح الباری ۵/ ۷، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۴۔

قائل ہیں[۱]۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من اتخذ کلبا إلا کلب ماشیة أو صید أو زرع انتقص من أجره کل یوم قیراط"[۲] (جو شخص مویشی شکار، یا کھیتی کے کتا کے علاوہ کوئی کتا پالے تو اس کے ثواب میں ہر روز ایک قیراط کی کمی ہوگی)۔

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من اقتنی کلبا إلا کلب صید، أو ماشیة، نقص من أجره کل یوم قیراطان"[۳] (جو شخص شکار یا مویشی کے کتا کے علاوہ کوئی کتا پالے تو اس کے ثواب میں روزانہ دو قیراط کی کمی ہوگی)۔

گھروں کی حفاظت کے لئے اس کے پالنے کے بارے میں ابن قدامہ نے کہا: سابقہ حدیث کی وجہ سے اصح قول کے مطابق ناجائز ہے، لیکن اباحت کا احتمال ہے[۴]۔

شافعیہ نے کہا: اگر جس ضرورت سے کتا پالنا جائز ہے اگر وہ ختم ہوجائے تو کتے کو چھوڑ کر، اس سے دست بردار ہونا واجب ہوگا، ان حضرات نے کہا: کتے کے بچہ کو پالنا جائز ہے، جس کو اس کی تعلیم دینے کی توقع ہو[۵]۔

حنابلہ کے یہاں (جیسا کہ المغنی[۶] میں ہے) جو شکار کے لئے کتا پالے، پھر ایک مدت تک شکار کرنا چھوڑ دے، پھر دوبارہ شکار کرنے کا ارادہ کرے تو مدت ترک میں اس کو پالنا حرام نہیں، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں، اسی طرح کھیتی والا ہے۔

اگر کسی کے مویشی ہلاک ہوجائیں اور دوسرے مویشی خریدنے کا ارادہ ہو تو وہ مویشی کے کتے کو روک سکتا ہے تا کہ آئندہ جو خریدے گا، ان میں اس سے فائدہ اٹھائے۔

اگر ایسا شخص جو کتے کے ذریعہ شکار نہیں کرتا، شکار کا کتا پالے تو جواز کا احتمال ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے شکار کے کتے کو مطلقاً مستثنی کیا ہے اور ممانعت کا احتمال ہے، اس لئے کہ اس نے بلا ضرورت پالا ہے، جو دوسرے کتوں کے مشابہ ہوگا۔

رحیبانی نے کہا: اس کو پالنا حرام ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو مارنے کا حکم دیا اور اس کو پالنا ناجائز ہے تو اس کو تعلیم دینا بھی ناجائز ہوگا، اس لئے کہ تعلیم دینا، اپنے پاس روکنے کے جواز کے ساتھ ہی جائز ہے، لہذا تعلیم دینا حرام ہوگا اور حرام چیز سے حلال فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی علت اس کا شیطان ہونا بتایا ہے اور جس کو شیطان نے مارا ہو اس کا کھانا مباح نہیں، جیسے گلا گھونٹ کر مارا گیا جانور[۱]۔

حنابلہ کے یہاں (اقوی قول کے مطابق) ان تینوں امور میں سے کسی ایک کے لئے کتے کے چھوٹے بچہ کو پالنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد وہی ہے، لہذا اس کا حکم لے گا، جیسا کہ گدھے کے چھوٹے بچہ کو (جس میں فی الحال فائدہ نہیں) فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ انجام کار اس سے فائدہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اگر چھوٹے بچہ کو نہ پالا جائے تو کتے کو اس کام کے لئے نہیں رکھا جاسکتا، کیونکہ تعلیم دیئے بغیر وہ تعلیم یافتہ نہ ہوگا اور اس کی تعلیم جبھی ممکن ہے جبکہ

---

(۱) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۴۷۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "من اتخذ کلباً إلا کلب ماشیة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۵) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ: "من اقتنی کلباً إلا کلب صید......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۱) نے کی ہے۔

(۴) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۴۔

(۵) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۔

(۶) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۱۴۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۸، ۳۴۹۔

اسے اتنی مدت تک پالا جائے اور اس کی تربیت کی جائے کہ وہ اس میں تعلیم یافتہ ہو سکے [1]۔

کتے کو اٹھالینا:

۵ - ہر ایسے جانور کو اٹھالینا مباح ہے جو چھوٹے درندوں سے خود اپنی حفاظت نہ کر سکے:

مالکیہ کے نزدیک جس کتے کو پالنے کی اجازت ہے، اس کو اٹھالینا جائز ہے اور اٹھانے والے پر ضروری ہے کہ ایک سال تک اس کا اعلان کرے اور اگر اس کا مالک نہ ملے تو اٹھانے والے کی ملکیت بن جائے گا [2]۔

شافعیہ کے نزدیک: جو مال نہ ہو، جیسے کتا، جس کو پالا جائے، تو امام اور ان کے شاگردوں کا رجحان اس طرف ہے کہ اس کو نہیں اٹھایا جائے گا، مگر یہ کہ ہمیشہ اس کی حفاظت کا قصد ہو، اس لئے کہ بہ عوض اس کو اپنے ساتھ وابستہ کرنا ممنوع ہے اور بلاعوض، لقطہ کی نوعیت کے خلاف ہے، اکثر حضرات نے کہا: ایک سال اس کا اعلان کرے، پھر اس کو اپنے ساتھ وابستہ کرلے اور اس سے فائدہ اٹھائے، اگر اس کے بعد اس کا مالک ظاہر ہوگا، جبکہ وہ ہلاک ہو چکا ہو تو ضمان نہیں ہوگا [3]۔

حنابلہ کے نزدیک: جو اپنے جسم کے بڑے ہونے کی وجہ سے (مثلاً اونٹ) یا اپنے اڑنے یا دوڑنے کی وجہ سے (جیسے ہرن) یا اپنے کچلی کے دانت کی وجہ سے (جیسے کتے اور چیتے) خود اپنی حفاظت کر سکے اس کو اٹھانا جائز نہیں [4]۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۴۔
(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۶۔
(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۵۔
(۴) المغنی ۵/ ۷۴۰ طبع الریاض۔

کتے کی وصیت کرنا:

٦ - شافعیہ نے کہا: کسی ایسی نجاست کی وصیت کرنا صحیح ہے، جس سے فائدہ اٹھانا حلال ہو، اس لئے کہ اس میں اختصاص کا ثبوت ہے، جیسے سدھایا ہوا کتا یعنی جو سدھانے کے قابل ہو، کاٹنے والا کتا اس کے برخلاف ہے۔ اگر کوئی شخص شکار یا مویشی یا کھیتی میں مفید اپنے کتوں میں سے ایک کتے کی وصیت کرے تو موصی لہ کو ان میں سے ایک کتا دیا جائے گا اور اس کی تعیین کا اختیار وارث کو ہوگا اور اگر وصیت کرنے والے کے پاس قابل انتفاع کتا نہ ہو تو اس کی وصیت لغو ہوگی۔

اگر کسی کے پاس مال اور قابل انتفاع کتے ہوں اور وہ ان سب کی یا کچھ کی وصیت کرے تو اصح وصیت کا نفاذ ہے، اگر چہ وصیت کئے ہوئے کتے زیادہ ہوں اور مال تھوڑا ہو، اس لئے کہ مال کتوں سے بہتر ہے، کیونکہ کتوں کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

دوم اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ صرف تہائی کتوں میں وصیت نافذ ہوگی، جیسا کہ اگر ان کے ساتھ مال نہ ہوتا، اس لئے کہ کتے مال کی جنس سے نہیں کہ ان کو مال کے ساتھ ضم کر دیا جائے۔

سوم: ان میں مالیت کا اندازہ لگا کر قیمت لگائی جائے گی اور ان کو مال کے ساتھ ضم کر دیا جائے گا اور وصیت سارے کی تہائی میں یعنی سارے کی تہائی کے بقدر کتوں میں نافذ ہوگی [1]۔

حنابلہ نے کہا: جس کتے کو پالنا مباح ہے اس کی وصیت جائز ہوگی، اس لئے کہ وصیت بلاعوض کتے میں قبضہ کو منتقل کرنا ہے اور اسی وجہ سے کتا کو ہبہ کرنا صحیح ہے، قاضی نے کہا: صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ زندگی میں تملیک ہے جو فروخت کرنے کے مشابہ ہوگا، اول رائے: اصح ہے، یہ بیع سے مختلف ہے، اس لئے کہ اس کا عوض لیا جاتا ہے

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۶۰، ۱۶۱۔

حالانکہ وہ حرام ہے (۱)۔

رحیبانی نے کہا: اگر کوئی ایک کتے کی وصیت کرے اور اس کے پاس چند کتے ہوں تو ورثہ کو حق ہے کہ اس کو جو کتا دینا چاہیں دیں۔

اگر کوئی زید کے لئے اپنے کتوں کی وصیت کرے اور کسی دوسرے کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے، تو جس کے لئے تہائی مال کی وصیت کرے، اس کو تہائی مال ملے گا اور جس کے لئے کتوں کی وصیت کرے، اس کو تہائی کتے ملیں گے، بشرطیکہ ورثہ اجازت نہ دیں، اس لئے کہ ورثہ کو جو دوتہائی مال ملا ہے، اس کے بالمقابل موصی لہ کا جو حق ہے یعنی تہائی مال اس میں وصیت جائز ہے، ورثہ پر کتوں کا حساب نہیں لگایا جائے گا (۲)۔

کتے کو چرانا:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ کتے کو چرانے میں قطع ید کی سزا مطلقاً نہیں ہوگی، اگر چہ کتا سدھایا ہوا ہو یا حفاظت کا ہو، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ نے اس کی بیع سے منع فرمایا ہے (۳)، دوسرے سدھائے ہوئے شکاری جانور اس کے برخلاف ہیں، اگر چہ کتے کی قیمت نصاب کے بقدر ہو۔

حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس کا ہم جنس مباح الاصل موجود ہے اور اس کے مال ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، جس سے شبہ پیدا ہوگا، شافعیہ نے ہاتھ نہ کاٹنے کی علت یہ بیان کی ہے کہ کتا مال نہیں، جیسے سور اور شراب، اگر چہ کسی ذمی کا ہو، اس لئے کہ ہاتھ کاٹنا مال کی حفاظت کے لئے مقرر ہے اور یہ چیزیں مال نہیں۔

اس میں مالکیہ میں سے اشہب کا اختلاف ہے، جن کا کہنا ہے کہ جس کتے کو پالنا جائز ہے اس کی چوری میں قطع ید کی سزا ہوگی (۱)۔

کتے کو غصب کرنا:

۸- جمہور کا مذہب ہے کہ اجازت والے کتے کے غصب پر ضمان میں اس کی قیمت دی جائے گی اور اس کو لوٹانا واجب ہوگا، اس کے برخلاف جس کتے کو پالنے کی اجازت نہیں، اس کا تاوان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، حنابلہ کے نزدیک اجازت والے کتے کو لوٹانا واجب ہوگا اور اگر اس کو تلف کردے تو اس کا تاوان نہیں دے گا۔

دیکھئے: اصطلاح ''غصب''، فقرہ/ ۱۳۔

کتے کے شکار کے حلال ہونے کی شرائط:

۹- شکار کے حلال ہونے کے لئے شکاری کتے کا سدھایا ہوا ہونا شرط ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّا اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ'' (۲) (اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں، تم انہیں اس طریقہ پر سکھاتے ہو جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے، سو کھا اس شکار کو جسے

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۸۰ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ۔

(۲) مطالب اولی النہی ۴/ ۴۹۵۔

(۳) حدیث: ''نهى رسول الله عليه عن بيع الكلب'' کی روایت مسلم (۱۱۹۸/۳) نے حضرت ابو مسعودؓ انصاری سے کی ہے، ان کے الفاظ میں: ''نهى عن ثمن الكلب'' ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۹۴ طبع الحلبی، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۰، ۲۹۱، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۵، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۵، المہذب ۲/ ۵۹/ ۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۸۲۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۔

شکاری جانور تمہارے لئے پکڑے رکھیں)۔

نیز عدی بن حاتمؓ کی حدیث میں ہے: "قلت یا رسول اللّٰہ، إني أرسل الکلاب المعلمة فیمسکن علي، و أذکر اسم اللّٰہ علیه۔ فقال: إذا أرسلت کلبک المعلم و ذکرت اسم اللّٰہ علیه فکل۔ قلت: و إن قتلن؟ قال: و إن قتلن مالم یشرکها کلب لیس معها"[1] (میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں سدھائے ہوئے کتے چھوڑتا ہوں، وہ میرے واسطے شکار پکڑتے ہیں، میں ان پر اللہ کا نام لیتا ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم اپنا سدھایا ہوا کتا چھوڑو، اور اس پر اللہ کا نام لے لو تو کھاؤ، میں نے کہا: اگرچہ وہ مار ڈالیں؟ آپ نے فرمایا: اگرچہ وہ مار ڈالیں، جب تک کہ کوئی دوسرا کتا اس کے ساتھ اس میں شریک نہ ہو)۔

کتے کو سدھانے میں چند شرائط کا اعتبار ہے: اگر کتے والا اس کو چھوڑے تو چلا جائے۔ اس کو روکے تو رک جائے اور شکار پکڑے تو اس میں سے نہ کھائے۔

تفصیل اصطلاح "صید"، فقرہ/ ۳۸ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

کتے سے فائدہ اٹھانا:

۱۰- گذر چکا ہے کہ کسی ضرورت کے لئے کتا پالنا جائز ہے مثلاً: شکار، حفاظت وغیرہ فائدہ اٹھانے کے دوسرے طریقے جن سے شارع نے منع نہیں کیا ہے۔

(۱) حدیث عدی بن حاتمؓ: "إنی أرسل الکلاب المعلمة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۲۹) نے کی ہے۔

کتے کو اجرت پر لینا:

۱۱- حنفیہ نے کتے کو اجرت پر دینا ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ مار یا کسی اور طریقہ سے اس کو حفاظت کی منفعت پر آمادہ کرنا ممکن نہیں، "الہندیہ" میں اس کی صراحت ہے، بعض روایات میں ہے کہ اگر اس کے لئے متعین وقت بیان کر دے تو یہ جائز ہوگا[1]۔

نووی نے کہا: اصح قول کی رو سے سدھائے ہوئے کتے کو شکار یا حفاظت کے لئے اجرت پر لینا باطل ہے، ایک قول ہے کہ جائز ہے جیسے چیتا، باز، شکار کے لئے جال اور چوہوں کو بھگانے کے لئے بلی[2]، ابن قدامہ نے کہا: اس کو اجرت پر دینا جائز نہیں، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ یہ ایسا جانور ہے جس کی خباثت کی وجہ سے اس کی بیع حرام ہے، لہذا سور کی طرح اس کو اجرت پر دینا بھی حرام ہوگا[3]۔

تفصیل اصطلاح "إجارۃ"، فقرہ/ ۱۰۱ میں دیکھیں۔

کتے کی بیع:

۱۲- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کتے کی بیع مطلقاً ناجائز ہے، اس لئے کہ "نهی النبی ﷺ عن ثمن الکلب، ومهر البغي، وحلوان الکاهن"[4] (رسول اللہ ﷺ نے کتے کے ثمن، زانیہ کی اجرت اور نجومی کے معاوضہ سے منع فرمایا)۔

حنفیہ، اور مالکیہ میں سے سحنون کا مذہب ہے کہ کتے کی بیع مطلقا جائز ہے، اس لئے کہ وہ حقیقتاً قابل انتفاع مال ہے، البتہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۷۸۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۸۰ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ۔

(۴) حدیث: "نهی عن ثمن الکلب......" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی ہے۔

امام ابوحنیفہ سے ایک روایت میں جس کو امام ابو یوسف نے ان سے کاٹنے والے کتے کے بارے میں نقل کیا ہے کہ اس کی بیع ناجائز ہے۔

''الفواکہ الدوانی'' میں منقول ہے، مالکیہ کے نزدیک اجازت والے اور غیر اجازت والے کتے میں تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے بالاتفاق بغیر اجازت والے کتے کی بیع کو ممنوع قرار دیا ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے۔

اجازت والے کتے کے بارے میں ان کے یہاں تین اقوال ہیں:

ممانعت، کراہت اور جواز، ان میں امام مالک سے مشہور ممانعت ہے[1]۔

کتے کی کھال کی بیع:

۱۳- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ کتے کی کھال، دباغت سے پاک نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ نجس العین ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہیں ہوگی اگرچہ دباغت دے دی جائے۔

سحنون اور ابن عبد الحکم سے ایک روایت میں ہے کہ تمام حیوانات کی کھالیں حتی کہ خنزیر کی بھی دباغت سے پاک ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: ''**إذا دبغ الإهاب فقد طهر**''[2] (جب کھال کو دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہوجائے گی)، لہذا دباغت کے بعد کتے کی کھال کی بیع جائز ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں: تمام غیر ماکول اللحم جانوروں کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، سور کی کھال پاک نہیں ہوتی، اس لئے کہ وہ نجس العین ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیع منہی عنہ'' فقرہ/ ۱۲، ''دباغۃ'' فقرہ/ ۸، ''جلد'' فقرہ/ ۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات۔

کتے کے تیل اور اس کی چربی سے چراغ جلانا:

۱۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نجس العین سے مسجد میں اور مسجد کے باہر، چراغ جلانا ناجائز ہے، لیکن وہ چیز جس میں نجاست پڑ جائے تو جمہور کے نزدیک مسجد میں اس سے چراغ جلانا ناجائز ہے لیکن مسجد کے علاوہ میں نہیں۔

شافعیہ نے کہا: کراہت کے ساتھ مسجد کے علاوہ میں نجس تیل سے چراغ جلانا جائز ہے۔ یہی حکم چوپایوں کی چربی کا ہے، اسی طرح نجاست پڑی ہوئی چیز سے مشہور قول کے مطابق چراغ جلانا جائز ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے گھی میں چوہیا کے گرجانے کے بارے میں پوچھا گیا؟ آپ نے فرمایا: ''**إن كان جامدا فألقوها وما حولها، و إن كان مائعا فاستصبحوا به**''[2] (اگر وہ جما ہوا ہو تو چوہیا اور اس کے آس پاس کو پھینک دو اور اگر سیال ہو تو اس سے چراغ جلاؤ)۔

البتہ مسجد میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں مسجد کو نجس کرنا ہے، اذرعی اور زرکشی کی پیروی کرتے ہوئے ابن مقری نے اسی کو قطعی کہا

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۲، ۱۴۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۳۸، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۲۲، المغنی ۴/ ۱۸۹۔

(۲) حدیث: ''**إذا دبغ الإهاب فقد طهر**'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) مراقی الفلاح ص/ ۹۱، تبیین الحقائق ۱/ ۵۱، رد المحتار ۱/ ۱۳۷، بدائع الصنائع ۱/ ۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴، المجموع ۱/ ۲۴۵، ۲۴۶، المغنی ۱/ ۱۷۔

(۲) حدیث: ''**أن رسول الله ﷺ سئل عن فأرة وقعت في سمن......**'' کو ابن عبد البر نے التمہید (۹/ ۴۵) میں حضرت ابو ہریرہؓ کے واسطہ سے نقل کیا ہے اور بخاری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ روایت محفوظ نہیں، ہاں حضرت میمونہؓ سے یہ حدیث مروی ہے، لیکن اس میں چراغ جلانے کا ذکر نہیں ہے۔

ہے، اس کی صراحت امام نے کی ہے اور یہی معتمد ہے۔

رملی نے کہا: یہ کتے وغیرہ کی چربی کے علاوہ کے بارے میں ہے کہ کتے وغیرہ کی چربی سے چراغ جلانا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ نجاست غلیظہ ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استصباح''، فقرہ/ ۴۔

کتے کی نجاست:

۱۵ - حنفیہ کی رائے ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے، البتہ اس کا جھوٹا اور اس کی رطوبات نجس ہیں [۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ کتا طاہر العین ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں: اشیاء میں اصل طہارت ہے، لہذا ہر جان دار (اگرچہ کتا وسور ہو) پاک ہے، اس طرح اس کا پسینہ، اس کا آنسو، رینٹ اور لعاب، البتہ شرعی طور پر ذبح کے بغیر، موت کے بعد جانور سے جو انڈا یا رینٹ یا آنسو یا لعاب نکلے وہ نجس ہوگا اور یہی اس جانور کا حکم ہے جس کا مردار نجس ہو [۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کتا نجس العین ہے [۴]۔

طہارت ونجاست کے لحاظ سے کتے کے بال کا حکم:

۱۶ - کتے کا بال خواہ اس کی زندگی میں کاٹ لیا گیا ہو یا مرنے کے بعد اس کی نجاست وطہارت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ پاک ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۳۷۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۴۔

(۳) الشرح الصغیر علی أقرب المسالک إلی مذہب مالک ۱/ ۴۳، ۴۴۔

(۴) الأم ۱/ ۸، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۶۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۵۔

شافعیہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ نجس ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''شعر''، ''صوف''، ''وبر'' فقرہ/ ۱۹ میں ہے۔

طہارت ونجاست کے لحاظ سے شکاری کتے کے کاٹنے کی جگہ کا حکم:

۱۷ - شکار میں شکاری کتے کے دانت کاٹنے کی جگہ کی نجاست کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کا مذہب ہے کہ کتے کے کاٹنے کی جگہ پاک ہے اور بعض کا مذہب ہے کہ وہ نجس ہے۔

تفصیل اصطلاح ''صید'' فقرہ ۴۴ میں ہے۔

کتے کے منہ لگانے سے برتن کو پاک کرنا:

۱۸ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کتا برتن میں منہ لگا دے تو اس کو سات بار دھونا اور ایک بار مٹی سے مانجھنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولا هن بالتراب"** [۱] (اگر کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منھ ڈال دے تو اس کی طہارت یہ ہے کہ اس کو سات بار دھوئے، ایک بار مٹی سے مانجھے)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ برتن کو سات بار دھونا مندوب ہے، دھونے کے ساتھ مٹی سے مانجھنا نہیں۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ برتن کو تین بار دھونا واجب ہے، ان کے یہاں ایک قول، تین یا پانچ یا سات بار دھونے کا ہے [۲]۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ متعدد بار دھونا تعبدی حکم ہے، یہی

(۱) حدیث: "طهور إناء أحدكم......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۱۳، ۱۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، الدسوقی علی الدردیر ۱/ ۸۳، ۸۴، المغنی ۱/ ۵۲، ۵۴ طبع الریاض، أسنی المطالب ۱/ ۲۱۔

مالکیہ کے مذہب میں مشہور ہے، اس لئے کہ کتا پاک ہے، ایک قول ہے کہ وہ گندا ہے، ایک قول ہے کہ وہ نجس ہے، اخیر کے دو اقوال کی بنیاد پر سات بار دھونا تعبدی ہے، ایک قول ہے کہ ممانعت میں سختی پیدا کرنے کے لئے ہے۔

ابن رشد کے یہاں مختار، ممنوع ہونا ہے، اس اندیشہ سے کہ کتا دیوانہ ہو، جس کے نتیجہ میں پانی کے اندر اس کے لعاب میں سے زہر کے مانند چیز داخل ہوجائے، انہوں نے کہا: اس تاویل وتوجیہ کی صحت کی دلیل سات بار کے ساتھ اس کی تحدید ہے، اس لئے کہ سات کا عدد علاج کے طریقہ میں خصوصاً جس کے زہر کا اندیشہ ہو، مستحب ہے، مثلاً نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"من تصبح بسبع تمرات عجوة لم يضره ذلك اليوم سم ولا سحر"** (۱) (جو صبح کے وقت سات عجوہ کھجوریں کھائے، اس دن نہ اس کو زہر نقصان کرے گا نہ جادو)۔

ابن عرفہ نے کہا: اس کی تردید اطباء کی اس روایت سے کی جاتی ہے کہ دیوانہ کتا پانی میں منہ ڈالنے سے گریز کرتا ہے۔

حفید ابن رشد نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ وہ دیوانگی اس پر چھا جانے کے بعد گریز کرتا ہے، دیوانگی کے شروع شروع میں گریز نہیں کرتا (۲)۔

دیکھئے: اصطلاح ''تتریب''، فقرہ ۲۔

بار بار منہ ڈالنا:

۱۹ - مالکیہ نے کہا: ایک برتن کو دھونے سے قبل اگر اس میں ایک کتا چند بار منھ ڈال دے یا چند کتے منھ ڈال دیں تو سات بار دھونا متعدد نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ مسبب میں متفقہ اسباب کے مسببات میں تداخل ہوتا ہے، جیسے نواقض وضوء اور موجبات حدود وقصاص (۱)۔

نووی نے کہا: اگر دو کتے یا ایک کتا چند بار ایک ہی برتن میں منہ ڈال دے تو اس میں تین اقوال ہیں:

صحیح یہ ہے کہ سب کے لئے سات بار دھونا، ایک بار مٹی سے مانجھنا کافی ہوگا، دوم: ہر بار منہ ڈالنے کی وجہ سے سات بار دھونا واجب ہوگا، سوم: ایک کتے کے چند بار منہ ڈالنے سے ایک دفعہ سات بار دھونا کافی ہوگا اور ہر کتے کے لئے سات بار دھونا واجب ہوگا۔

آٹھویں بار دھونا یا برتن کو بہت زیادہ پانی میں ڈال کر سات بار دھونے کے بقدر چھوڑے رکھنا، اصح قول کے مطابق مٹی کے قائم مقام نہ ہوگا (۲)۔

شیخ زکریا انصاری نے کہا: ایک بار مٹی سے مانجھنے کے ساتھ سات بار دھونا کافی ہے، اگر چہ کئی کتوں نے منہ ڈالا ہو (۳)۔

نووی نے کہا: اگر کتے کی نجاست، اس کا خون یا پائے خانہ ہو اور عین نجاست چھ بار دھوئے بغیر زائل نہ ہو تو کیا اس کو چھ بار دھونا شمار کیا جائے گا؟ یا ایک بار دھونا، یا اس کو سات بار میں شامل نہیں کیا جائے گا، تین ''اقوال'' ہیں، اصح قول یہ ہے کہ ایک بار دھونا سمجھا جائے گا (۴)۔

نمازی کے آگے سے کالے کتے کا گذرنا:

۲۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نمازی اور سترہ کے درمیان کسی چیز کے گذرنے سے نماز باطل نہیں ہوتی، ان حضرات کا کہنا ہے: کسی چیز

---

(۱) حدیث: "من تصبح بسبع تمرات......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۱۸) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۱۷۷۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴، مواہب الجلیل ۱/ ۱۷۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم ۳/ ۱۸۵ طبع المطبعة المصریہ ومکتبتہا مصریہ۔

(۳) اسنی المطالب ۱/ ۲۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۴) شرح صحیح مسلم ۳/ ۱۸۵۔

کے گذرنے کی وجہ سے نماز کے انقطاع سے مراد محض نماز میں نقص آنا ہے، اس لئے کہ سامنے گزرنے والی چیز میں نمازی کا دل مشغول ہوجاتا ہے، اس سے مراد نماز باطل کرنا نہیں۔

ایک جماعت نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ صرف سخت کالے کتے کے گذرنے سے نماز منقطع ہوتی ہے، اثرم نے کہا: ابوعبداللہ سے دریافت کیا گیا کہ نماز کے انقطاع کا سبب کیا ہے؟ تو فرمایا سخت کالے کتے کو چھوڑ کر میرے نزدیک نماز کسی چیز سے باطل نہیں ہوتی [۱]، ''بہیم'' جس کے رنگ میں سیاہی کے سوا کچھ نہ ہو اور اگر اس کی آنکھوں کے درمیان اس کے رنگ کے خلاف رنگ کے دو نکتے ہوں تو وہ ''بہیم'' ہونے سے خارج نہیں ہوگا، جس کے ساتھ ''بہیم'' کتے کے احکام مثلاً نماز منقطع کرنا، اس کے شکار کا حرام ہونا اور اس کے قتل کرنے کا مباح ہونا وابستہ ہیں، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: ''**عليكم بالأسود البهيم ذی النقطتين، فإنه شيطان**'' [۲] (''بہیم'' (دو نقطے والے سخت سیاہ کتے) کو مار ڈالو، اس لئے کہ وہ شیطان ہے)۔

سیاہ کتے کی وجہ سے نماز کے انقطاع کا قول حضرت عائشہؓ کا ہے اور یہی طاؤس اور مجاہد سے منقول ہے اور یہی انس، عکرمہ، حسن اور ابوالاحوص سے مروی ہے۔

اس قول کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی راویت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**يقطع الصلاة المرأة و الحمار و الكلب، و يقي ذلک مثل مؤخرة الرحل**'' [۳] (عورت، گدھے اور کتے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے اور ان سب سے بچاؤ یہ ہے کہ نماز کے سامنے کوئی چیز، پالان کی پچھلی لکڑی کے برابر ہو)۔

حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**إذا قام أحدكم يصلی، فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرحل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرحل، فإنه يقطع صلاته الحمار، والمرأة، والكلب الأسود**'' (جب تم میں سے کوئی نماز پڑھنے کے لئے کھڑا ہوا اور اس کے سامنے پالان کی پچھلی لکڑی کے برابر کوئی چیز ہو تو وہ آڑ کے لئے کافی ہے اور اگر اتنی بڑی کوئی چیز اس کے سامنے نہ ہو اور گدھا یا عورت یا سیاہ کتا اس کے سامنے سے جائے تو اس کی نماز ٹوٹ جاتی ہے، عبداللہ بن صامت نے کہا: اے ابوذر! یہ سیاہ کتے کی کیا خصوصیت ہے اگر لال کتا ہو یا زرد ہو؟ تو انہوں نے فرمایا: بھتیجے! میں نے رسول اللہ ﷺ سے ایسے ہی پوچھا، جیسے تم نے مجھ سے پوچھا تو آپ ﷺ فرمایا: ''**الكلب الأسود شيطان**'' [۱] (سیاہ کتا شیطان ہے)۔

کتے کا گوشت کھانا:

۲۱ - جمہور فقہا کی رائے ہے کہ ہر کچلی والے درندہ جانور کا گوشت کھانا حرام ہے، خواہ وہ پالتو ہو جیسے کتا اور پالتو بلی یا جنگلی ہو جیسے شیر اور بھیڑیا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**كل ذي ناب من السباع فأكله حرام**'' [۲] (ہر کچلی والے درندہ جانور کا کھانا حرام ہے)۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، صحیح مسلم بشرح النووی ۴/ ۲۲۷۔

(۲) حدیث: ''عليكم بالأسود البهيم......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۰) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب......'' کی روایت مسلم (۱/ ۳۶۶) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث ابی ذرؓ: ''إذا قام أحدكم يصلی......'' کی روایت مسلم (۱/ ۳۶۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: ''كل ذی ناب من السباع......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۴) نے کی ہے۔

مالکیہ کے یہاں کتے کے گوشت کے کھانے کے سلسلے میں دو اقوال ہیں: حرام ہونا اور مکروہ ہونا، ابن عبد البر نے حرام ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، حطاب نے کہا: میں نے ''مذہب'' میں نہیں دیکھا کہ کسی نے کتوں کے کھانے کی اباحت کو نقل کیا ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اطعمۃ'' فقرہ/ ۲۴۔

کتا کو ہبہ کرنا:

۲۲ - مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول کے بالمقابل شافعیہ کا مذہب ہے (جیسا کہ نووی نے کہا ہے) کہ کتا کو ہبہ کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ ہبہ، تبرع ہے اور بیع سے ہلکا ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح قول ہے (جیسا کہ نووی نے کہا) کہ کتے کی بیع کے بطلان پر قیاس کرتے ہوئے اس کو ہبہ کرنا باطل ہے [2]۔

کتا کو وقف کرنا:

۲۳ - حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کتا کو وقف کرنا ناجائز ہے۔

مالکیہ کے یہاں جس کتا کو پالنے کی اجازت ہے اس کو وقف کرنا جائز ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح، سدھایا ہوا کتا یا سدھائے جانے کے قابل کتے کو وقف کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ غیر مملوک ہے، دوسرا قول: ایک رائے کے مطابق صحیح ہے، رہا غیر سدھایا ہوا یا سدھائے جانے کے ناقابل کتا تو ان کے نزدیک اس کو وقف کرنا قطعی طور پر صحیح نہیں ہے [3]۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۲۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۴، کشاف القناع ۴/ ۳۰۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۶، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۷/ ۷۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۸، المغنی ۵/ ۶۴۱۔

کتا کو رہن رکھنا:

۲۴ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کتا کو رہن رکھنا صحیح نہیں، اس لئے کہ جس کی بیع ناجائز ہے، اس کو رہن رکھنا بھی ناجائز ہے اور جس کی بیع جائز اس کو رہن رکھنا بھی جائز ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس کو رہن رکھنا جائز ہے، اس اعتبار سے کہ وہ مال ہے [1]۔

دیکھئے: ''رہن'' فقرہ/ ۹۔

کتا کے کاٹنے کا ضمان:

۲۵ - کاٹنے والے کتے اور ہر خطرناک جانور کی جنایت کے ضمان میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے۔ تفصیل اصطلاح ''ضمان'' فقرہ/ ۱۰۹ میں ہے۔

کتا کو قتل کرنا:

۲۶ - مالکیہ نے کہا: ہر ضرر رساں کتے کو قتل کرنا واجب ہے اور اس کے سوا کو قتل کرنا مباح ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی منفعت نہیں اور بلا اختلاف مویشی، شکار اور کھیتی کے کتوں کو قتل کرنا ناجائز ہے۔

حطاب نے کہا: بہت سے علماء مالکیہ کا مذہب ہے کہ کالا یا دوسرے رنگ والے کتے کو قتل نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ کاٹنے والا اور موذی ہو، ان حضرات نے کہا: کتوں کے قتل کرنے کا حکم اس فرمان نبوی سے منسوخ ہوگیا ہے: **"لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضا"** [2] (کسی جاندار کو نشانہ مت بناؤ) یہ حدیث عام ہے، اس سے کتے یا کسی اور جانور کو خاص نہیں کیا گیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۲، ۱۴۳، ۶/ ۱۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۲۔

(۲) حدیث: "لا تتخذوا شيئاً فيه الروح غرضاً" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

اسی طرح ان حضرات کا استدلال اس صحیح حدیث سے ہے جس میں وارد ہے کہ ایک کتا پیاس کی وجہ سے ہانپتے ہوئے زبان باہر نکال رہا تھا۔ ایک آدمی نے اس کو پانی پلا دیا، اللہ نے اس کے عمل کو قبول کرکے اس کی مغفرت کردی۔ راوی نے کہا: اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "في كل كبد رطبة أجر"[۱] (ہر تازے جگر والے میں ثواب ہے)، ان حضرات نے کہا: جب اس کے ساتھ حسن سلوک میں ثواب ہے تو اس کے ساتھ بدسلوکی میں گناہ ہوگا اور اس کے قتل کرنے سے بڑی بدسلوکی اس کے ساتھ کیا ہوسکتی ہے۔

فرمان نبوی: "الكلب الأسود شيطان" (کالا کتا شیطان ہے) یہ اس کو قتل کرنے کی دلیل نہیں، اس لئے کہ انسانوں اور جناتوں میں شیطان بہت ہیں، لیکن ان کو قتل کرنا واجب نہیں[۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جس میں کوئی ظاہری منفعت یا ضرر نہ ہو (جیسے نہ کاٹنے والا کتا) اس کو قتل کرنا مکروہ تنزیہی ہے، بعض شافعیہ کے کلام کا تقاضا ہے کہ حرام ہے۔

جس کتے میں کوئی منفعت نہ ہو، اس سے مراد مباح منفعت ہے، لیکن جس میں کوئی مباح منفعت ہو تو اس کو قتل کرنا بلاشبہ ناجائز ہے، اس میں کالا اور دوسرے رنگ کا کتا برابر ہے اور کتوں کے قتل کرنے کا حکم منسوخ ہے[۳]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ سدھائے ہوئے کتے کو قتل کرنا حرام ہے، اس کو قتل کرنے والا بدسلوک وظالم ہے، یہی حکم ہر اس کتے کا ہے جس کو اپنے پاس رکھنا مباح ہو، اس لئے کہ وہ قابل انتفاع محل ہے، اس کو پالنا جائز ہے، لہذا اس کو تلف کرنا حرام ہوگا جیسے بکری۔

(۱) حدیث: "في كل كبدا رطبة أجر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۰/۵، ۴۱) اور مسلم (۱۷۶۱/۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) مواہب الجلیل ۲۳۶/۳، ۲۳۷۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۴۶/۳۔

ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں، اور نہ اس کے قاتل پر کوئی تاوان ہوگا[۱]۔

رحیبانی نے کہا[۲]: سیاہ اور کاٹنے والے کتے کے علاوہ کسی کتے کو قتل کرنا مباح نہیں، اس لئے کہ عبد اللہ بن مغفل کی حدیث میں اس سے ممانعت ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے کتوں کے قتل کرنے کا حکم دیا، پھر آپ نے فرمایا: "مابالهم و بال الكلاب؟"[۳] (لوگوں کو کتوں سے کیا واسطہ ہے؟)، کاٹنے والے کتے کو قتل کرنا مباح ہے، لہذا جو لوگوں کو اذیت پہنچائے اور جان ومال میں ان کو نقصان پہنچائے اس کو قتل کرنا مباح ہے، اس لئے کہ وہ بے فائدہ اذیت دیتا ہے، جو بھیڑیئے کے مشابہ ہے اور جس میں ضرر ونقصان نہ ہو، اس کو قتل کرنا مباح نہیں[۴]۔

رحیبانی نے کہا: اس کو قتل کرنا واجب ہے۔

۲۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کاٹنے والے کتے کو حرم میں قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحرم: الغراب و الحدأة و العقرب و الفأرة و الكلب العقور"[۵] (پانچ جانور شریر ہیں، ان کو حرم میں قتل کیا جائے گا: کوا، چیل، بچھو، چوہا، اور کاٹنے والا کتا)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حدیث شریف کی صراحت پر عمل کرتے ہوئے اس کو قتل کرنا واجب ہے[۶]۔

(۱) المغنی ۱۹۰/۴، ۱۹۱۔
(۲) مطالب اولی النہی ۳۴۹/۶۔
(۳) حدیث عبد اللہ بن مغفلؓ: "أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب......" کی روایت مسلم (۲۳۵/۱) نے کی ہے۔
(۴) المغنی ۲۸۱/۴ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔
(۵) حدیث: "خمس من الدواب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۴/۴) اور مسلم (۸۵۷/۲) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۶) کشاف القناع ۴۳۹/۲۔

کتے سے ضرر کو دور کرنا:

۲۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ نہ کاٹنے والے کتے سے ضرر کو دور کرنا اور اس کی زندگی کو بچانا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**بينا رجل يمشي، فاشتد عليه العطش، فنزل بئرا فشرب منها، ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خفه، ثم أمسكه بفيه، ثم رقي، فسقى الكلب، فشكر الله له فغفر له قالوا يا رسول الله! إن لنا في البهائم أجراً قال: في كل كبد رطبة أجر**"[1] (ایک مرتبہ ایک شخص جا رہا تھا، اس کو بہت پیاس لگی، ایک کنویں میں اترا، پانی پیا، پھر نکلا تو ایک کتے کو دیکھا جو اپنی زبان نکالے ہوئے ہانپ رہا تھا اور پیاس کی وجہ سے گیلی مٹی چاٹ رہا تھا، اس شخص نے سوچا کہ پیاس کے مارے اس کتے کا ویسا ہی حال ہوگا۔ جیسا حال میرا تھا، وہ اپنے موزے میں پانی بھرا، پھر اس کو اپنے منہ میں پکڑا پھر اوپر چڑھا اور کتے کو پلا دیا، اللہ تعالی نے اس کی نیکی قبول کر لی اور اس کی مغفرت فرمادی، لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا ہمارے لئے جانوروں میں ثواب ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہر تازہ جگر والے میں ثواب ہے)۔

جمہور فقہاء نے کہا: اس شخص پر تیمّم کرنا واجب ہے جس کے پاس پانی ہو اور (اس کے استعمال کرنے سے) مرض لاحق ہونے یا بڑھنے یا شفاء میں تاخیر ہونے یا اس کے ساتھ موجود کسی قابل احترام یعنی جس کا قتل کرنا حرام ہے کے پیاسا ہو جانے کا اندیشہ ہو اور وہ آدمی ہو یا جانور، قابل احترام جانور میں شکار اور حفاظت کا کتا بھی ہے، یعنی اس کو پانی پلانا واجب ہے اگرچہ اس کی وجہ سے اس کو تیمّم کرنا پڑے[1]۔

نووی نے کہا:[2] جس طرح معصوم آدمی کو بچانے کے لئے مال خرچ کرنا واجب ہے، اسی طرح قابل احترام جانور کو بچانے کے لئے مال خرچ کرنا واجب ہے، اگرچہ وہ دوسرے کا مملوک ہو، البتہ حربی مرتد اور کاٹنے والے کتے کے لئے خرچ کرنا واجب نہیں۔

اگر کسی کے پاس کتا (جو کاٹنے والا نہ ہو) بھوکا ہو اور بکری ہو تو کتے کو کھلانے کے لئے بکری کو ذبح کرنا لازم ہوگا۔

کلب الماء

دیکھئے: "أطعمة"۔

کلیات

دیکھئے: "ضروریات"۔

(۱) حدیث: "**بينا رجل يمشي فاشتد عليه العطش......**" کی تخریج فقرہ/۲۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۶۲، مواہب الجلیل ۳/۲۳۷، کشاف القناع ۱/۱۶۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/۲۸۸۔

کنایۃ

تعریف:

۱- کنایہ کا معنی لغت میں یہ ہے: کوئی ایسا لفظ بولا جائے جس سے کنی عنہ (جس سے کنایہ مقصود ہو) پر استدلال کیا جائے جیسے رفث اور غائط، یہ "کنیت بکذا عن کذا" سے ماخوذ اسم ہے جو باب ضرب سے ہے [۱]۔

اصطلاح میں: ایسا کلام جس کی مراد استعمال میں مخفی ہو، اگر چہ اس کا معنی لغت میں ظاہر ہو، خواہ اس سے مراد حقیقت ہو، یا مجاز، لہذا اس کی مراد میں تردد ہوگا، لہذا نیت یا اس کے قائم مقام دلالت حال کا ہونا ضروری ہے۔

صاحب "فتح القدیر" نے لکھا ہے: کنایہ وہ ہے جس کی مراد اس پر مختلف احتمالات کے وارد ہونے کی وجہ سے مخفی ہو، صریح اس کے برخلاف ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صریح:

۲-صریح لغت میں: "صرح الشئ" (ضمہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، دوسرے تعلقات سے خالص ہونا اسم فاعل صریح ہے اور ہر

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی، فتح القدیر ۳/ ۸۷، ۸۸۔

خالص صریح ہے، اس معنی میں قول صریح ہے یعنی جس میں اضمار یا تاویل کی ضرورت نہ ہو [۱]۔

اصطلاح میں: صریح وہ لفظ ہے، جو کسی ایسے معنی کے لئے موضوع ہو، جس سے مطلق ہونے کی صورت میں اس سے کوئی دوسرا معنی نہ سمجھا جائے [۲]۔

دونوں میں نسبت تباین کی ہے۔

صریح کی مراد اس کے بولتے ہی سمجھ میں آ جاتی ہے، اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، اس کے برخلاف کنایہ میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

ب-مجاز:

۳-مجاز: اس کا نام ہے جس سے غیر موضوع لہ، دونوں میں کسی مناسبت کے سبب مراد لیا جائے، جیسے بہادر کو شیر کہنا، اس کو مجاز اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنے محل اور موضوع لہ معنی سے آگے بڑھ کر دوسرے معنی میں جا پہنچا۔

تعلق یہ ہے کہ کبھی کنایہ سے مراد مجاز بھی ہوتا ہے [۳]۔

ج-تعریض:

۴-تعریض: جس سے سننے والا بولنے والے کی مراد کو صراحت کے بغیر سمجھ لے [۴]۔

کنایہ اور تعریض میں تعلق یہ ہے: تعریض، کلام میں ایسی دلالت کو شامل کرنا ہے جس میں ذکر نہ ہو، جیسے حاجت مند کا کہنا: میں آپ

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الاشباہ للسیوطی رص ۲۹۳۔

(۳) التعریفات، المصباح المنیر۔

(۴) التعریفات۔

کے پاس آپ کوسلام کرنے آیا ہوں، اس لفظ سے اس کا مقصد سلام کرنا اور سیاق سے طلب حاجت ہے۔

کنایہ سے متعلق احکام:

۵ - شرعاً معتبر تعبیر کبھی صریح قول سے ہوگی اور کبھی کنایہ سے۔

کنایہ کو صریح سے ممتاز کرنے، کنایہ کے بعض احکام اور اس میں کیا لازم ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

کنایہ وصریح میں امتیاز کرنا:

۶ - عقود وفسوخ اور ان کے قائم مقام کے صریح اور کنایہ الفاظ میں امتیاز کرنے کے لئے شافعیہ کے یہاں ایک ضابطہ ہے، انہوں نے کہا: شریعت میں جو الفاظ وارد ہیں، وہ یا تو مکرر ہوں گے، یا نہیں، اگر اس قدر مکرر رہوں کہ مشہور ہو جائیں، (جیسے بیع اور طلاق) تو اگر اس کا استعمال ان تصرفات میں ہو تو یہ صریح ہوگا، اگر چہ عرف میں شائع نہ ہو، اس لئے کہ شرع کا عرف ہی قابل اتباع ہے، اسی بناء پر انہوں نے کہا: اقرار میں دراہم کو قطعی طور پر خالص نقرۃ [1] پر محمول کیا جائے گا، اگر چہ اس کے خلاف عرف غالب ہو اور انہوں نے لفظ ''فراق'' اور ''سراح'' کو صریح طلاق کے ساتھ لاحق کیا ہے۔

اگر مکرر نہ ہو، بلکہ شریعت کی زبان میں صرف ایک بار ذکر کیا گیا اور فقہاء کی زبان پر شائع نہیں ہوا جیسے اس فرمان باری میں لفظ ''مفادات'' خلع کے معنی میں ہے: ''فَلاَجُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ'' [2] (تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے دے)۔

اور رجعت کے معنی میں لفظ ''امساک'' اس فرمان باری میں آیا

(۱) نقرہ: چاندی کا پگھلا یا ہوا ٹکڑا (المصباح المنیر)۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

ہے: ''فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ'' [1] (تو (اب یا تو) انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو)۔

تو اس میں دو ''اقوال'' ہیں: اصح، ہر صورت میں صریح کے ساتھ لاحق ہونا ہے۔

لیکن جو لفظ کتاب وسنت میں نہ آیا ہو اور عرف میں شائع ہو، جیسے کوئی اپنی بیوی سے کہے: تم مجھ پر حرام ہو، یہ لفظ عرف میں طلاق میں عام ہے، لیکن شرعاً طلاق میں وارد نہیں تو اس کے بارے میں دو ''اقوال'' ہیں، ان کے یہاں اصح قول: کنایہ کے ساتھ لاحق ہونا ہے۔

اور جو شریعت کی زبان پر نہیں آیا ہے، البتہ حاملین شریعت کی زبانوں پر عام ہوا اور یہی عقد سے مقصود ہو، جیسے بیع میں لفظ ''تملیک'' اور خلع میں لفظ ''فسخ''، اس کے کنایہ ہونے میں دو ''اقوال'' ہیں، ان کے نزدیک اصح قول اس کا صریح ہونا ہے [2]۔

جمہور فقہاء نے کہا: لفظ، صریح اسی صورت میں ہوگا جب کہ موضوع لہ کے علاوہ میں استعمال نہ کیا جاتا ہو [3]۔

اس میں تفصیل ہے، جس کو ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھیں۔

جن تصرفات میں کنایہ ہوتا ہے:

۷ - شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہر وہ تصرف جس کو ایک شخص انفرادی طور پر انجام دے سکتا ہو، جیسے طلاق، عتاق اور ابراء، وہ نیت کے ساتھ، کنایہ کے ذریعہ بلا اختلاف منعقد ہو جائے گا، جیسا کہ صریح کے ذریعہ منعقد ہوتا ہے اور جس کو ایک شخص انفرادی طور پر انجام نہ دے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۱۔
(۲) المنثور فی القواعد ۲/ ۳۰۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۹۳۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۰، کشاف القناع ۵/ ۲۴۵، ۲۴۶، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶۔

سکے، بلکہ ایجاب وقبول کی ضرورت ہوتو اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: جس میں گواہ بنانا شرط ہے جیسے نکاح، یہ نیت کے ساتھ کنایہ کے ذریعہ منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ گواہ کو نیت کا علم نہیں۔

دوم: جس میں گواہ بنانا شرط نہیں اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: جس کا مقصود بدل پر معلق کرنے کے قابل ہو، جیسے مکاتب بنانا اور خلع کرنا، یہ نیت کے ساتھ کنایہ کے ذریعہ منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ مکاتب بنانے کا مقصود آزاد کرنا اور خلع کا مقصود طلاق دینا ہے اور یہ دونوں نیت کے ساتھ کنایہ کے ذریعہ صحیح ہوتے ہیں۔

دوم: جو اس کے قابل نہ ہو، جیسے بیع، اجارہ اور مساقات وغیرہ، نیت کے ساتھ کنایہ کے ذریعہ ان عقود کے منعقد ہونے میں دو ''اقوال'' ہیں: اصح قول منعقد ہونا ہے (۱)۔

ابن رجب نے کنایات کے ذریعہ عقود کے انعقاد میں حنابلہ کا اختلاف نقل کیا ہے۔

قاضی نے کہا: طلاق اور عتاق کے علاوہ میں کنایہ نہیں، ابوالخطاب نے ''الانتصار'' وغیرہ میں اسی کے مثل ذکر کیا ہے اور مزید یہ لکھا ہے: نکاح اور غلامی کے علاوہ عقود، کنایات کے ذریعہ حلال نہیں ہوتے، اسی میں ایک دوسری جگہ لکھا ہے: نکاح کے علاوہ تمام عقود میں کنایات آتے ہیں، اس لئے کہ اس پر گواہی کی شرط ہے اور گواہی نیت پر نہیں ہوگی، صاحب ''المغنی'' نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور بہت سے اصحاب کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''عقد'' فقرہ/ ۶ اور ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

الفاظ کنایہ:

متعلقہ تصرفات کے لحاظ سے الفاظ کنایہ، الگ الگ ہوتے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

الف- کنایات طلاق:

۸- کنایات طلاق بہت ہیں، بلکہ بے شمار ہیں، فقہاء نے ان کی چند مثالیں لکھی ہیں، جن میں سے اکثر پر اتفاق ہے، مثلاً: تم بائن ہو، تم مجھ پر حرام ہو، خلیۃ، بریۃ، بریئۃ، بتۃ، تمہارے معاملہ تمہارے ہاتھ میں، اختاری (اختیار کرلو)، اعتدی (عدت گزارلو)، استبرئی رحمک (اپنے رحم کا استبراء کرلو) خلیت سبیلک (میں نے تمہارا راستہ چھوڑ دیا) حبلک علی غاربک (تمہاری رسی تمہاری گردن پر) خالعتک (میں نے تم سے خلع کرلیا) اور عوض کا ذکر نہ کرے، لا سبیل لی علیک (میرے لئے تم پر کوئی راہ نہیں)، أنت حرۃ (تم آزاد ہو) کھڑی ہوجاؤ، نکل جاؤ، اغربی (دور ہوجاؤ)، اعزبی (بے نکاح کی ہوجاؤ) چلی جاؤ، منتقل ہوجاؤ، تقنعی (دوپٹہ اوڑھ لو) پردہ کرلو، اور شادی کرلو وغیرہ (۱)۔

دو الفاظ: ''سرحتک''، '' فارقتک'' میں اختلاف ہے: جمہور نے کہا: یہ دونوں کنایات طلاق ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں اس میں لفظ طلاق کی طرح مشہور نہیں، طلاق میں اور طلاق کے علاوہ میں استعمال ہوتے ہیں، یہی شافعیہ کے یہاں مشہور کے بالمقابل ہے (۲)۔

شافعیہ کا مشہور قول اور حنابلہ میں خرقی کا قول ہے کہ یہ دونوں طلاق میں صریح ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں طلاق میں مشہور ہیں، اور قرآن میں دونوں آئے ہیں، فرمان باری ہے: ''وَ اُسَرِّحْكُنَّ

---

(۱) المجموع ۹/ ۱۵۳، تحقیق مطیعی، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۹۶۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۵۰۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۳۰، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۰، ۸۱، کشاف القناع ۵/ ۲۵۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۲۶، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۰، ۸۱، کشاف القناع ۵/ ۲۴۵، الإنصاف ۸/ ۴۶۲۔

سَرَاحًا جَمِيْلًا"[1] (دے دلا کر خوبی کے ساتھ رخصت کردوں)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَ إِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهٖ"[2] (اور اگر دونوں جدا ہی ہوجائیں تو اللہ ہر ایک کو اپنے (فضل کی) وسعت سے بے نیاز کردے گا)۔ ان دونوں سے مراد طلاق ہے، اسی کے ساتھ لفظ "فراق" مکرر آیا ہے اور ان دونوں میں جو مکرر نہیں آیا اس کو مکرر آنے والے کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے اور ان دونوں سے جو مشتق الفاظ قرآن میں نہیں آئے، ان کو وارد الفاظ کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے ہم معنی ہے[3]۔

۹- ان الفاظ کنایہ وغیرہ میں طلاق اور غیر طلاق کا احتمال ہے، جس کے سبب سننے والے کے نزدیک ان کی مراد مخفی ہوگی اور مراد کی تعیین کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی، مثلاً: اس کے قول أنت بائن میں: شر یا خیر یا نکاح سے علاحدگی کا احتمال ہے، لفظ "خلیۃ" میں: شوہر اور نکاح سے خالی ہونے کا احتمال ہے، نیز امراض اور عیب سے خالی ہونے کا احتمال ہے، "فارقتک" میں: نکاح سے مفارقت کا احتمال ہے، اور خواب گاہ اور جگہ سے مفارقت کا احتمال ہے، "أنت بريئة" میں جو براءت سے ماخوذ ہے، نکاح سے براءت کا احتمال ہے، اور شر یا خیر سے براءت کا احتمال ہے "بتة" کہنا: جو بت سے ماخوذ ہے: جس کا معنی کاٹنا ہے اس میں نکاح سے کاٹنے کا احتمال ہے، اور شر سے کاٹنے کا احتمال ہے "أمرک بیدک" کہنا: طلاق کا احتمال رکھتا ہے اور دوسری چیز کا بھی، اسی طرح دوسرے الفاظ ہیں[4]۔

جمہور فقہاء کے یہاں بلا اختلاف کنایہ کے ذریعہ نیت کے ساتھ طلاق واقع ہوجاتی ہے، کنایہ کے بعض مسائل میں جمہور میں اختلاف ہے۔

۱۰- حنفیہ کا مذہب ہے کہ کنایہ ہر ایسا لفظ ہے جو طلاق اور اس کے علاوہ میں استعمال ہو، جیسے: "أنت بائن، انت علي حرام، خلية، برية" وغیرہ، ان میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال ہے اور جب ان الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال ہے تو سامع کے نزدیک ان کی مراد مخفی ہوجائے گی اور مراد کی تعیین کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی۔

ان میں سے کسی لفظ کے ذریعہ نیت کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی، اگر طلاق کی نیت کرے تو "فيما بينه و بين الله"، طلاق واقع ہوگی اور اگر نیت نہ کرے تو "فيما بينه و بين الله" طلاق واقع نہ ہوگی۔

اگر ان میں سے کسی لفظ کا ذکر کرے، پھر کہے: اس سے میری مراد طلاق نہیں، تو فيما بينه و بين الله دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی اور کیا قضاء اس کی تصدیق کی جائے گی؟ اس میں تفصیل ہے۔

اگر حالت رضامندی کی ہو اور شوہر طلاق سے آغاز کرے تو قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اگر حالت، طلاق کے مذاکرہ یا اس کے مطالبہ یا غصہ و جھگڑے کی حالت ہو تو کنایات کی تین قسمیں ہیں:

اول: جو ان پانچ الفاظ میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہو جو یہ ہیں: "أمرک بیدک، اختاری، اعتدی، استبرئ رحمک" اور "أنت واحدة" ان میں شوہر کی بات دیانتاً نہیں مانی جائے گی، اور مذاکرہ طلاق اور غصہ کی حالت میں طلاق پڑ جائے گی اور شوہر کی

---

(۱) سورۂ احزاب/ ۲۸۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۳۰۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) سابقہ مراجع۔

طرف سے نیت کے انکار کا اعتبار قضاءً نہیں ہوگا۔

دوم: جو ان پانچ الفاظ میں سے کسی کے ذریعہ ہو اور وہ یہ ہیں: خلیۃ، بریئۃ، بتۃ، بائن اور حرام، ان الفاظ میں جھگڑے اور غصہ کی حالت میں دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی اور طلاق کے ذکر کی حالت میں دیانتاً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور قضاءً طلاق اس پر لازم ہوگی۔

سوم: بقیہ الفاظ کنایۃ: ان تمام میں ہر حال میں دیانتاً تصدیق کی جائے گی[(۱)]۔

۱۱ - مالکیہ نے طلاق میں کنایہ کی دو قسمیں کی ہیں: کنایہ ظاہرہ اور کنایہ خفیہ۔

مالکیہ کے نزدیک کنایہ ظاہرہ کے الفاظ: **بتة، حبلک علی غاربک** اور **واحدة بائنة** ہیں۔

ان الفاظ یا ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ تین طلاق مطلقاً لازم ہوگی، خواہ عورت کے ساتھ وطی کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ لفظ ''بت'' کے معنی: کاٹنا ہے اور عصمت کو کاٹنا طلاق کو شامل ہے، اگرچہ وطی نہ کی ہو اور لفظ ''حبل'' سے مراد عصمت ہے اور جب وہ عصمت کو اپنی بیوی کے کندھے پر پھینک دے گا تو اس کے لئے عورت میں مطلقاً کوئی چیز باقی نہ رہے گی۔

وطی کے بعد بلاعوض بینونت تین ہی طلاق ہوتی ہے، لہذا ''بائنۃ'' کے لفظ کا اعتبار کیا جائے گا اور ''واحدۃ'' کے لفظ کو لغو قرار دے دیا جائے گا۔

اور کنایہ ظاہرہ میں سے **خلیت سبیلک** ہے، لہذا ''**خلیت سبیلک**'' کہنے میں اس پر تین طلاق مطلقاً لازم ہوگی، خواہ عورت کے ساتھ وطی کیا ہو یا نہ کیا ہو، بشرطیکہ تین سے کم کی نیت نہ کرے اور اگر تین سے کم کی نیت کرے تو اس کی نیت کے موافق طلاق لازم ہوگی۔

ان کے یہاں کچھ اور الفاظ ہیں جو ''**الواحدة البائنة**'' کے مشابہ ہیں اور وہ یہ ہیں: ''**انت علی کالمیتة و الدم و لحم الخنزیر**'' (تم مجھ پر مردار، خون اور سور کے گوشت کی طرح ہو) **وھبتک لأھلک** (میں نے تمہیں، تمہارے گھر والوں کو ہبہ کر دیا) **رددتک** (میں نے تم کو رد کر دیا) **لاعصمة لی علیک** (میرے لئے تم پر کوئی عصمت نہیں)، ''**أنت حرام یا خلیة لأھلک، یابریة، یاخالصة، یابائنه، یا انا بائن منک** (میں تم سے علاحدہ ہوں) **یا خلی، یا بری، یا خالص** ان میں مدخول بہا اور غیر مدخول بہا میں تین طلاق لازم ہوگی، بشرطیکہ اس سے کم کی نیت نہ کرے اور اگر کم کی نیت کرے تو اس کی نیت کے موافق لازم ہوگی اور اگر وہ اس عورت سے نکاح کا ارادہ کرے تو اس سے قسم لی جائے گی کہ اس سے تین سے کم طلاق ہی کی نیت کی تھی اور اگر نکاح کا ارادہ نہ ہو تو قسم نہیں لی جائے گی، البتہ درج ذیل الفاظ: ''**وجھی من وجھک حرام**'' (میرا چہرہ تمہارے چہرہ سے حرام ہے)، یا ''**وجھی علی وجھک حرام**'' (میرا چہرا تمہارے چہرہ پر حرام ہے) (''من'' اور ''علی'' میں کوئی فرق نہ ہوگا) اور ''**لا نکاح بینی و بینک**'' (میرے اور تیرے درمیان نکاح نہیں ہے) یا **لا ملک لي علیک**'، (میرے لئے تم پر کوئی ملکیت نہیں ہے) یا ''**لا سبیل لي علیک**'' (میرے لئے تم پر کوئی راہ نہیں ہے) تو صرف مدخول بہا میں تین طلاق لازم ہوگی۔

مالکیہ نے اخیر کے تینوں صیغوں میں یہ قید لگائی ہے کہ ان سے اس کا مقصد عتاب کرنا نہ ہو اور اگر مقصد عتاب کرنا ہو تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ عتاب کرنا ایسا قرینہ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق دینے کا ارادہ نہیں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۵، ۱۰۹۔

اور لفظ "فارقتک" سے صرف ایک طلاق مطلقاً لازم ہوگی، وطی کی ہو یا نہ کی ہو، مگر یہ کہ اکثر کی نیت ہو اور یہ مدخول بہا میں طلاق رجعی ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک کنایہ خفیہ کے الفاظ یہ ہیں: ادخلی (داخل ہوجاؤ) اذهبی (جاؤ) اور انطلقی (چلی جاؤ) اگر ایک طلاق بائن کی نیت کرے تو مدخول بہا میں تین طلاق لازم ہوگی اور غیر مدخول بہا میں صرف ایک طلاق ہوگی، بشرطیکہ زیادہ کی نیت نہ کرے (۱)۔

۱۲- شافعیہ کا مذہب ہے کہ کنایہ کے ذریعہ نیت کے ساتھ طلاق واقع ہوگی بلا نیت طلاق واقع نہ ہوگی۔

کنایہ کے الفاظ بہت، بلکہ بے شمار ہیں، مثلا: خلية، بريئة، بتة، بتلة، بائن، اعتدى، استبرئى رحمک، الحقى بأهلک، حبلک علی غاربک، اعزبی، اغربی، دعینی (مجھے چھوڑ دو) اور ودعيني (مجھے رخصت کردو)۔

ان حضرات نے کہا: کنایہ وہ ہے جس میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال ہو، لیکن طلاق واقع کرنے کی نیت سے اور اس کے حروف کے قصد کے ساتھ ہوں۔

البتہ وہ الفاظ جن میں طلاق کا احتمال، کسی بے جا لفظ کے مقدر ماننے بغیر نہ ہو تو ان کا کوئی اثر نہ ہوگا اور ان سے طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ نیت کرلے، اس کی مثال: "بارک الله فیک" (اللہ تم میں برکت دے) اور "احسن الله جزائک" (اللہ تمہیں بہتر بدلہ دے) کہنا ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا: کنایہ کی نیت کی شرط: ہر لفظ کے ساتھ نیت کا شامل ہونا ہے، ایک قول ہے: اس کے شروع کے ساتھ شامل ہونا کافی ہوگا۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۵۶۶، ۵۶۷۔

طلاق (ان کے نزدیک) کنایہ کے ذریعہ تعداد میں نیت کے مطابق واقع ہوگی۔ مثلاً: "أنت بائن" اگر اس سے متعدد طلاق کی نیت کرے تو اس کی نیت کے موافق واقع ہوگی، اس لئے کہ لفظ میں اس کا احتمال ہے اور اگر ایک طلاق کی نیت کرے یا کوئی نیت نہ کرے تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ یہی یقینی ہے (۱)۔

۱۳- حنابلہ کے یہاں کنایات طلاق کی دو انواع ہیں: ظاہرہ وخفیہ۔

ظاہرہ: وہ الفاظ جو بینونت کے لئے وضع کئے گئے ہوں، اس لئے کہ ان میں طلاق کا معنی زیادہ ظاہر ہے، یہ سولہ الفاظ کنایہ ہیں: "انت خلية"، "برئية"، "بائن"، "بتة"، "بتلة"، "انت حرة"، "انت الحرج"، "حبلک علی غاربک"، "تزوجی من شئت"، "حللت للأزواج"، "لاسبیل لی علیک"، "لاسلطان لی علیک"، "اعتقتک"، "غطی شعرک"، "تقنعی"، اور "أمرک بیدک"۔

خفیہ: وہ الفاظ جو ایک طلاق کے لئے موضوع ہوں، بشرطیکہ زیادہ کی نیت نہ کرے، جیسے "أخرجی"، "إذهبی"، "تجرعی" (گھونٹ گھونٹ پیو) "ألحقی بأهلک" اور "لا حاجة لی فیک"

کنایہ (اگرچہ ظاہرہ ہو) اس کے ذریعہ نیت کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہ اس لئے کہ کنایہ کا درجہ چونکہ صریح سے کم ہے اس لئے اس کا عمل طلاق کی نیت سے موقوف ہوتا ہے تاکہ کنایہ کو تقویت پہنچے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا لفظ ہے، جس میں طلاق کے معنی کے علاوہ کا احتمال ہے، لہذا نیت کے بغیر طلاق کے لے متعین نہیں ہوگا اور شرط ہے کہ نیت لفظ کنایہ کے ساتھ ملی ہوئی ہو، لہذا اگر طلاق کی نیت کئے بغیر کنایہ کا لفظ بولے پھر اس کے بعد اس سے طلاق کی نیت کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی، یا کنایہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جو طلاق کی نیت کے

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قائم مقام ہو جیسے جھگڑے وغصہ اور عورت کے طلاق مانگنے کے جواب کی حالت کہ ایسی صورت میں لفظ کنایہ کا استعمال کرنے والے کی طرف سے طلاق واقع ہوجائے گی، اگر چہ اس نے طلاق کی نیت نہ کی ہو، یا اس لئے کہ دلالت حال، نیت کی طرح ہے، لہذا اگر ان حالتوں (غصہ، جھگڑے، اور عورت کے طلاق مانگنے) میں دعوی کرے کہ اس نے طلاق کا ارادہ نہیں کیا، یا دعوی کرے کہ اس نے طلاق کے علاوہ معنی مراد لیا ہے تو دیانتاً اس کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ سچائی کا احتمال ہے، لیکن حکم (قضاء) میں اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دلالت حال کے خلاف ہے۔

نیت کے ساتھ کنایہ ظاہرہ کے ذریعہ تین طلاق واقع ہوگی، اگر چہ ایک کی نیت کرے، یہ حضرت علی، ابن عمر، زید بن ثابت، ابن عباس اور ابو ہریرہؓ سے مختلف واقعات میں منقول ہے [۱]۔

ب-ایلاء میں الفاظ کنایہ:

۱۴-ایلاء میں کنایہ: ہر وہ لفظ ہے جس میں جماع اور دوسرے معنی کا احتمال ہو اور عرف میں اس کا استعمال اکثر جماع کے معنی میں نہ ہو، مثلاً کہے: ''**والله لا يجتمع رأسک و رأسی بشیء**'' (بخدا! میرا اور تمہارا سر کسی چیز میں جمع نہیں ہوگا ''**لا قربت فراشک**'' (میں تمہارے بستر کے قریب نہ جاؤں گا) ''**لأسوئنک**'' (میں تمہارے ساتھ برا کروں گا) ''**لاغيظنک**'' (میں تمہیں غصہ دلاؤں گا) ''**لتطولن غيبتی عنک**'' (تمہارے پاس سے میری غیر حاضری لمبی ہوگی) ''**لايمس جلدی جلدک**'' (میری کھال، تمہاری کھال سے نہیں لگے گی) ''**لا أويت معک**'' (میں تمہارے ساتھ نہ لیٹوں گا) اور ''**لا أنام معک**'' (میں تمہارے ساتھ نہیں

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۵۰، ۲۵۱۔

سوؤں گا)، اس لئے کہ یہ الفاظ، جماع اور دوسرے معنی میں استعمال ہوتے ہیں، لہذا ایلاء ہونے کے لئے نیت ضروری ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إیلاء''، فقرہ/ ۵۔

ج-کنایات ظہار:

۱۵-کنایات ظہار بہت ہیں، مثلاً: **أنت أمی** (تم میری ماں ہو)، **أنت علی كعين أمی أو رأسها أو روحها** (تم مجھ پر میری ماں کی آنکھ یا اس کے سر یا اس کی روح کی طرح ہو) اسی طرح ہر ایسا لفظ، جس میں حرام کرنے اور اکرام کرنے دونوں کا احتمال ہو تو وہ ظہار میں کنایہ ہے [۲]۔

دیکھئے: ''ظہار''، فقرہ/ ۱۳۔

د- کنایات قذف:

۱۶-کنایات قذف: جیسے، اے فاجر!، اے فاسق! اے خبیث! یا تم خلوت پسند عورت ہو اور **لاتردين يد لامس** (تم کسی چھونے والے کے ہاتھ کو نہیں روکتی) ''**ولاأجدک عذرا**'' (میں نے تم کو کنواری نہیں پایا) [۳] وغیرہ۔

تفصیل اصطلاح ''قذف'' فقرہ/ ۷، اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ھ-کنایات وقف:

۱۷-کنایات وقف جیسے: تصدقت، حرمت، ابدّت [۴] اگر

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۶۲، المغنی ۷/ ۳۱۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۰۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۰۵۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۱۱۱، الاشباہ للسیوطی رص ۳۰۵۔

(۴) المغنی ۵/ ۶۰۲۔

وقف کا قصد کرے تو وقف ہوگا، ورنہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ لفظ، وقف اور غیر وقف دونوں کے لئے آتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''وقف''۔

و- کنایات خلع:

۱۸- کنایات خلع جیسے ''بارأتک'' (میں نے تم سے جدائیگی اختیار کی) ''ابرأتک'' (میں نے تم کو جدا کردیا) ''ابنتک'' (میں نے تم کو علاحدہ کردیا) کنایہ کے ذریعہ خلع، خلع کا لفظ بولنے والے کی طرف سے نیت کے بغیر نہیں ہوگا[1]۔

تفصیل اصطلاح ''خلع''، فقرہ/ ۳۰ میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶۰۔

کنز

تعریف:

۱- کنز کا اطلاق لغت میں چند معانی پر ہوتا ہے۔

اول: جمع کرنا ''ذخیرہ اندوزی کرنا'' اس معنی میں عربوں کا یہ قول ہے ''ناقة كناز اللحم'' (پر گوشت اونٹنی) ''كنزت التمر فی وعائه اكنزه'' (کھجور کو اس کے برتن میں ذخیرہ کرنا) زمن الكناز: کھجور کو ذخیرہ کرنے اور جمع کرنے کا زمانہ۔

دوم: زمین کے نیچے مدفون مال، مصدر کے ذریعہ نام رکھا گیا ہے، اس کی جمع ''کنوز'' آتی ہے، جیسے فلس کی جمع فلوس۔

سوم: ہر وہ جمع شدہ کثیر شیء جس میں تنافس ہو[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رکاز:

۲- رکاز لغت میں بمعنی مرکوز ہے، اور وہ ''رکز'' سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ثابت کرنا ہے اس سے مراد زیر زمین مدفون شیٔ جبکہ وہ مخفی ہو، رکز (راء کے کسرہ کے ساتھ): پست آواز ہے۔

اصطلاح میں جمہور کے نزدیک: جس کو اہل جاہلیت نے دفن کیا ہو، اسی طرح اس کا اطلاق مختلف انواع کے مال پر ہوتا ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''کنز''۔

(۲) التعریفات للجرجانی، المفردات للراغب الأصفہانی۔

شافعیہ نے اس کو سونے و چاندی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسا مال ہے جو زیر زمین گاڑا گیا ہو، خواہ اس کو گاڑنے والا خالق ہو یا مخلوق، کنز اور رکاز میں نسبت یہ ہے کہ کنز رکاز سے عام ہے۔

دیکھئے: ''رکاز'' فقرہ ا، ۳۔

ب-معدن:

۳- معدن لغت میں ہر چیز کی جگہ جہاں اس کی اصل و مرکز ہو، جواہرات یعنی سونے وغیرہ نکالنے کی جگہ [۱]۔

اصطلاح میں بقول کمال دراصل معدن وہ جگہ ہے جس میں استقرار وٹھہراؤ کی قید ہو، پھر اس کا استعمال خود ان برقرار اجزاء میں ہوا جن کو اللہ تعالی نے زمین کی پیدائش کے دن زمین میں رکھ دیا، یہاں تک کہ اس لفظ سے اس معنی کی طرف منتقل ہونا ابتداء بلا قرینہ ہوگیا [۲]۔

کنز کی انواع:

مختلف اعتبارات سے جو حکم میں اثر انداز ہوتے ہیں فقہاء نے کنز کی چند تقسیمات کی ہیں۔ ذیل میں ان تقسیمات سے متعلقہ امور کی تفصیل ہے۔

اول: کنز کی تقسیم، اس کی تاریخی نسبت کے مدنظر:

الف-اسلامی کنوز:

۴- اسلامی کنوز وہ ہیں جن کے بارے میں غالب گمان ہو کہ وہ کسی مسلمان کی طرف منسوب ہیں، یہ اس صورت میں جبکہ ان میں کوئی

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۷۸۔

اسلامی نقش ہو، مثلاً: کلمہ توحید یا نبی ﷺ پر درود، یا کسی مسلمان بادشاہ کا نام، یا کوئی اور نشانی، جس سے کنز کے کسی مسلمان کی طرف منسوب ہونے کا علم ہو [۱]۔

اس نوع کے حکم کے بارے میں دو نقطہائے نظر ہیں:

اول: اس پر لقطہ کا حکم جاری نہیں ہوگا، اس کے پانے والے پر، اس کی ہمیشہ حفاظت کرنا لازم ہوگا۔ نووی نے کہا: اس بناء پر پانے والا اس کو ہمیشہ اپنے پاس روکے رکھے گا، اور سلطان اس کی حفاظت، دوسرے ضائع شدہ اموال کی طرح بیت المال میں کرسکتا ہے، اور اگر امام اس کو ہمیشہ محفوظ رکھنا مناسب سمجھے تو ایسا کرسکتا ہے اور اگر اس کو کسی مصلحت میں قرض کے طور پر لینا چاہے تو لے سکتا ہے، اس اعتبار سے پانے والا اس کا کسی بھی حال میں مالک نہیں ہوگا۔ ابوعلی نے کہا: اس کے اور لقطہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ لقطہ، مالک کے ہاتھ سے قابل ضیاع جگہ میں گرجاتا ہے، اس لئے شارع نے اس کے پانے والے کو اس کا اعلان کرنے کے بعد اجازت دی کہ اس کو اپنی ملکیت میں داخل کرلے، یہ لوگوں کو لقطہ اٹھانے اور اس کی حفاظت کرنے میں ترغیب دینے کے لئے ہے۔ رہا کنز مذکور تو دفن ہونے کی وجہ سے وہ محفوظ ہے، ضائع نہیں، لہذا یہ ان اونٹوں کے مشابہ ہوگا جو درندوں سے اپنی حفاظت کرلیتے ہیں، اگر کوئی ان کو صحراء میں پائے، تو مالک بننے کے لئے ان کو لینا ناجائز ہے [۲]۔

دوسرا نقطۂ نظر: اس طرح کے ملنے والے کنوز کو لقطہ کے ساتھ لاحق کیا جائے گا یعنی اگر مالک معلوم ہوجائے تو اس کو لوٹایا جائے گا اور اعلان کیا جائے گا اور ان میں وہ تصرف کیا جائے گا جو لقطہ میں واجب ہوتا ہے، کنز کو اکثر فقہاء کے نزدیک لقطہ کے ساتھ لاحق کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے سابقہ رائے کو نظر انداز کردیا، اور اکثر فقہی

(۱) المجموع ۶/ ۹۷۔

(۲) المجموع ۶/ ۹۸۔

کتابوں میں اس کی طرف اشارہ نہیں کیا۔ ''المغنی'' میں ہے: یہ کنز لقطہ کے درجہ میں ہے، لہذا اس پر (یعنی اس کے پانے والے پر) پائے ہوئے لقطہ کا اعلان کرنا واجب ہوگا[۱]۔

البتہ اس کے بارے میں اعلان کے واجب ہونے اور اس کے نہ چھپانے یا مخفی رکھنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں، لیکن اگر اس اعلان کرنے سے اس کو ضرر ہو تو شبراملسی کی صراحت کے مطابق، اس کو معذور سمجھا جائے گا، جس کی تشریح انہوں نے اپنے اس قول میں کی ہے: ہمارے زمانہ میں یہ مستقل عادت بن گئی ہے کہ اس طرح کی کوئی چیز اگر کسی کی طرف منسوب ہوجائے تو اس پر ظالم لوگ مسلط ہوکر اذیت پہونچاتے ہیں، اور اس پر الزام لگاتے ہیں کہ یہ ملے ہوئے خزانہ کا بعض حصہ ہی ہے، تو کیا یہ اعلان نہ کرنے میں عذر ہوگا اور یہ کنز اس کے قبضہ میں ودیعت کی طرح رہے گا اور ہمیشہ اس کی حفاظت ورعایت رکھنا واجب ہوگا، یا اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو بیت المال کے مصرف میں صرف کردے، مثلاً: کسی کو ایسا مال ملے، جس کے مالک سے وہ مایوس ہوجائے اور بیت المال کے امین کو دینے میں اندیشہ ہو کہ وہ اس کو اس کے صحیح مصرف میں صرف نہیں کرے گا؟ یہ محل نظر ہے، عذر مذکور کی وجہ سے دوسری شق بعید نہیں، اور اگر وہ کنز اس شخص کو دینا ممکن ہو، جس سے وہ مالک ہوا ہے تو اس کو دوسرے پر مقدم رکھنا اس کے لئے مناسب ہوگا، اگر وہ بیت المال کا حق ہو[۲]۔

حنفیہ کے یہاں اعلان کی مدت دس درہم سے زیادہ قیمت والی چیز میں ایک سال ہے اور اس سے کم قیمت والی چیز کا ان کے نزدیک چند دن اعلان کرے گا[۳]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۱۳، دیکھئے: الدسوقی ۱/ ۴۹۲۔

(۲) حاشیۃ الشبراملسی مع نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۹۔

(۳) الجامع الصغیر لمحمد بن الحسن رص ۱۰۷۔

فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ کنز کا مالک اگر مل جائے تو اسے اس کے مالک کے حوالہ کرنا واجب ہے، لیکن اگر مالک نہ ملے تو اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی بنیاد اس لقطہ کے بارے میں ہے جس کا واجب اعلان کرنے کے بعد اگر اس کا مالک معلوم نہ ہو تو کیا واجب ہوگا؟

اس کی تفصیل اصطلاح ''لقطۃ''، فقرہ/ ۱۴ میں ہے۔

ب- کنوز جاہلیت:

۵- کنوز جاہلیت کا اطلاق، ظہور اسلام سے قبل کی طرف منسوب کنوز پر ہوتا ہے، خواہ یہ جاہل قوم کی طرف منسوب ہو، جو دین سے ناآشنا اور رسولوں کے نہ ہونے کے عرصہ میں رہے ہوں یا ان کا انتساب یہود ونصاری کی طرف، اس نوع کے کنوز میں —— اس وصف کے تقاضے سے —— غیر مسلم وغیر ذمی کا دفینہ ہونے کی قید لگ جاتی ہے۔

ہر چند کہ اکثر فقہاء نے اس نوع کے کنوز کی طرف یہ اشارہ کیا ہے کہ وہ جاہلیت کا دفینہ ہے، پھر بھی اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے متعلق فقہی احکام کے مرتب ہونے کے لئے اس کا زیر زمین دفن ہونا شرط ہو، اس لئے کہ اکثر شراح لکھتے ہیں جیسا کہ دسوقی نے صراحت کی ہے کہ زمین کے اوپر اہل جاہلیت کا جو مال ملے وہ رکاز ہے، اور دفن ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اکثر جاہلیت کی یہی حالت تھی[۱]۔

اس کے باوجود بعض علماء نے لکھا ہے کہ حقیقتاً رکاز ماننے کے لئے دفن ہونے کی شرط ہے۔ البتہ غیر مدفون اموال کو، مدفون پر قیاس کرتے ہوئے ان کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا، یہ رائے ''حاشیۃ الدسوقی'' کی اس عبارت سے معلوم ہوتی ہے کہ غیر مدفون رکاز نہیں ہے، اگرچہ رکاز پر قیاس کرتے ہوئے اس میں خمس واجب ہوگا[۲]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۹۔

(۲) سابقہ مرجع ۱/ ۴۹۰۔

شافعیہ نے کہا: پائے ہوئے مال کا مدفون ہونا ضروری ہے، لہذا اگر اس کو زمین پر پائے اور یہ معلوم ہو کہ سیلاب یا درندہ وغیرہ نے اس کو کھول دیا ہے تو یہ رکاز ہے، یا معلوم ہو کہ وہ ظاہر تھا تو یہ لقطہ ہے اور اگر شک ہو تو بھی لقطہ ہے، جیسے اگر جاہلیت یا اسلام کا ٹھپہ ہونے میں تردد ہو، یہ ماوردی نے کہا ہے [1]۔

حدیث نبوی میں: کنوز کی اس نوع کی طرف، اسی اصطلاح کے ساتھ (جس کو بعد میں فقہاء نے اپنایا)، اشارہ آیا ہے، چنانچہ عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ مزینہ کے ایک آدمی نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا، اے اللہ کے رسول! کنز جو ہم ویرانوں اور میدانوں میں پاتے ہیں (اس میں کیا واجب ہے؟): آپ ﷺ نے فرمایا: "فیه و في الركاز الخمس" [2] (اس میں اور رکاز میں خمس ہے)۔

اس طرح کے دریافت شدہ اموال کے کنوز جاہلیت کے ساتھ لاحق ہونے کا ضابطہ یہ ہے کہ یہ معلوم ہو کہ ان کا دفن کردہ ہے اور کسی مسلمان یا کسی ذمی کی ملکیت میں نہیں آیا، اور یہ غالب گمان کے طور پر ہوگا۔ اس طور پر کہ اس پر ان کی علامات یا نقوش ہوں یا کوئی اور دوسری چیز، جس سے ان کا پتہ چلے، ''المغنی'' میں ہے کہ کنز، جاہلیت کا دفینہ اس طور پر مانا جائے گا کہ اس پر ان کی علامات نظر آئیں، مثلاً: ان کے بادشاہوں کے نام، ان کی تصویریں، ان کے صلیب اور ان کے بتوں کی تصویریں وغیرہ [3]۔

بعض فقہاء کی صراحت کے مطابق انہیں علامات میں سے اس کا ان کی قبروں میں پایا جانا ہے [1] یا ان کے قلعوں اور ان کے کھنڈرات میں پایا جانا ہے [2]۔

اگر اس میں کنز کے تمام شرائط پائیں جائیں تو اس کا حکم، اس میں خمس کا واجب ہونا ہے۔ اس لئے کہ اس وجوب کے بارے میں نص ہے اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [3]۔

ج- وہ کنز جس کی اصل مشتبہ ہو:

۶- یہ کنوز کی تیسری نوع ہے، یہ وہ کنوز ہیں، جن کی حقیقت کا علم ہم کو نہ ہو یعنی مطلقاً ان پر کوئی علامت نہ پائی جائے، جیسے تبر (سونے کا بغیر ڈھلا ہوا ڈھیلا) برتن اور زیورات، یا ان پر ایسا نشان ہو، جس سے ان کی اصل کا انکشاف نہ ہو سکے، مثلاً: ایسا سکہ جس طرح کا سکہ دور جاہلیت اور اسلام دونوں میں ڈھالا جاتا ہو [4]۔

اس کا مصداق وہ صورت ہے کہ کنز کی حقیقت کا علم، اس جگہ سے ممکن نہ ہو جہاں پایا گیا۔

مثلاً: کسی ایسے گاؤں میں پایا جائے جہاں کوئی مسلمان نہ رہا ہو تو اس کو ''جاہلی'' مانا جائے گا، اور اگر مسلمانوں نے ہی اس گاؤں کا نقشہ تیار کیا، دور جاہلیت کا کوئی وہاں نہیں رہا تو وہاں پایا جانے والا کنز، اسلامی کنز شمار کیا جائے گا۔

اس کنز کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے: ظاہر مذہب میں مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ نے اس کو کنوز جاہلیت کے ساتھ لاحق کیا ہے، لہذا اس کو رکاز کا حکم دیا جائے گا۔

بعض حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ نے اس کو، اسلامی کنوز کے

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۹۸/۳۔
(۲) حدیث: "أن رجلاً من مزينة سأل رسول الله ﷺ......" کی روایت احمد (۱۸۶/۲) نے کی ہے، احمد شاکر نے مسند کی اپنی تحقیق (۳۴/۱۱) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۶۱۳/۲۔

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۲۸۸/۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۹۸/۳۔
(۳) المبسوط ۲۱۱/۲، البحر الرائق ۲۵۲/۲، حاشیۃ الدسوقی ۴۸۹/۱، المغنی ۶۱۵/۲۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۹۸/۳۔

ساتھ لاحق کیا ہے، لہٰذا اس کو لقطہ کا حکم دیا جائے گا[۱]۔

دوم: کنز جاہلی کی تقسیم اس دار (مقام) کے مدنظر جہاں پایا جائے۔

فقہاء دارالاسلام میں ملنے والے کنز اور دارالحرب میں ملنے والے کنز کے درمیان فرق کرتے ہیں، ذیل میں اس تقسیم کا بیان ہے۔

نوع اول: دارالاسلام میں پایا جانے والا کنز:

۷- دارالاسلام میں پائے جانے والے کنوز کے احکام، زمین کی ملکیت جہاں یہ پائے گئے اور اس ملکیت کے طریقہ کے لحاظ سے الگ الگ ہیں، اور ان کنوز میں سے جو کسی غیر مملوک زمین میں پائے جائیں یا غیر چالو راستہ میں یا ایسی زمین میں جو خریداری یا وراثت کے ذریعہ ملکیت میں آئی ہے، یا ایسی زمین میں جس کو آباد کر کے انسان اس کا مالک ہوا ہے، ان سب کے لحاظ سے فقہی نقطۂ نظر الگ الگ ہے، ان انواع میں تفصیل درج ذیل ہے:

الف- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ کنز جاہلی جو کسی بنجر زمین میں یا ایسی زمین میں پایا جائے جس کا مالک معلوم نہ ہو، جیسے وہ زمین جس میں بادشاہ کے آثار، مثلاً: پرانی عمارتیں، ٹیلے، دور جاہلیت کی دیواریں اور ان کی قبریں ہوں، تو اس میں خمس ہوگا، اور اگر اس کو اس زمین میں اس کی سطح پر یا غیر چالو راستہ میں یا ویران گاؤں میں پائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ عمرو بن شعیب نے عن ابیہ عن جدہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: "ما كان في طريق مأتي أو في قرية عامرة فعرفها سنة، فإن جاء صاحبها و إلا فلك، وما لم يكن في طريق مأتي ولا في قرية عامرة ففيه و في الركاز الخمس"[۱] (جو چالو راستہ میں ہو یا آباد گاؤں میں تو ایک سال اس کا اعلان کرو، پھر اگر اس کا مالک آ جائے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ تمہارا ہو جائے گا، اور جو غیر چالو راستہ یا غیر آباد گاؤں میں ہو اس میں اور رکاز میں خمس ہے)۔

اسی قبیل سے وہ کنز ہے جو اسلامی ملک میں کسی کی غیر مملوک زمین (جیسے پہاڑ اور میدان) میں پایا جائے[۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر رکاز پانے والا اس کو بنجر زمین یا اہل جاہلیت کے کھنڈرات یا ان کے قلعوں یا ان کی قبروں میں پائے تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور اس میں اس پر زکاۃ واجب ہوگی[۳]۔

ب- جو کنز کسی ایسی زمین یا گھر میں پایا جائے، جس زمین یا گھر کا مالک خود پانے والا خریداری یا میراث یا ہبہ کے ذریعہ ہو تو بالاتفاق خمس واجب ہوگا، اس اعتبار سے کہ وہ کافروں کا مال تھا، جس پر اس نے زبردستی قبضہ کر لیا ہے، لہٰذا اس میں سے "خمس" نکالے گا[۴]۔

اور بقیہ چار خمس تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اگر اس زمین کا سب سے پہلا مالک زندہ ہو تو اس کے ہوں گے اور اگر وہ مر گیا ہو اور اس کے ورثہ معلوم ہوں تو ان کے ہوں گے اور اگر پہلا مالک زمین یا اس کے ورثہ معلوم نہ ہو تو زمین کے آخری مالک، یا اس کے ورثہ کے ہوں گے۔

امام ابو یوسف نے کہا: چار خمس، پانے والے کے ہوں گے[۵]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۶۵، البحر الرائق ۲/ ۲۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۸، ۴۹۹، المجموع ۶/ ۹۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۳۔

(۱) حدیث: "سئل رسول الله ﷺ عن اللقطة......" کی روایت نسائی (۵/ ۴۴) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۲۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۶۶۔

(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۶۶۔

امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا مذہب ہے کہ کنز پانے والے کی مملوکہ یا غیر مملوک زمین میں پائے جانے والے کنز میں چار خمس کی ملکیت نہ پانے والے کی ہوگی، نہ مالک زمین کی، بلکہ یہ ملکیت اس پہلے شخص کی ہوگی، جس کی طرف زمین اور جو کچھ اس میں ہے، اس کی ملکیت اسلامی لشکر کے ہاتھوں اس کی فتح کے بعد، امام کی طرف سے اس زمین کی تقسیم کے بعد منتقل ہوئی تھی، مرغینانی نے اس شخص کی تعریف جس کو پہلے دی گئی یہ کی ہے کہ یہ وہ شخص ہے جس کو امام نے ابتداءً فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک بنادیا تھا۔ کمال اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ امام نے تقسیم کے ذریعہ، اس پہلے شخص کو کنز کا مالک بنادیا، بلکہ وہ زمین کا اس کو مالک بناتا ہے۔ اس کا قبضہ اس میں برقرار رکھتا ہے اور اس میں بقیہ مجاہدین کی مزاحمت کو ختم کردیتا ہے اور جب وہ اس پر سب سے قوی قبضہ کے طور اس پر قابض ہوجائے گا، اور یہ ملکیت کے سابقہ خصوصی قبضہ کے ذریعہ ہے، لہذا وہ اس قبضہ کے ذریعہ زیر زمین مباح مال کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ بالاتفاق زمین الاٹ کرنے کے بعد اس کنز میں مجاہدین کے لئے ملکیت کا اعتبار نہیں ہوگا، ورنہ اس کنز کو مجاہدین یا ان کی نسل پر صرف کرنا واجب ہوگا، اور اگر وہ معلوم نہ ہوں تو بیت المال میں رکھ دیا جائے گا اور یہ لازم منتفی ہے، پھر جب وہ کنز کا مالک ہوجائے گا تو وہ مباح نہیں ہوگا اور وہ زمین کی بیع میں داخل نہیں ہوگا، لہذا زمین کا خریدار اس کا مالک نہیں ہوگا۔ جیسے مچھلی کے پیٹ میں موتی، شکاری اس کا مالک ہوتا ہے، اس لئے کہ مچھلی کے مباح ہونے کی حالت میں اس پر اس کا خصوصی قبضہ پہلے ہوا ہے، پھر مچھلی کا خریدار اس موتی کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اباحت نہیں ہے مچھلی کے بارے میں جو مطلقًا لکھا ہے وہی ظاہر روایت ہے۔

لیکن اگر وہ پہلا مالک یا اس کے ورثہ معلوم نہ ہوں تو اس کنز کا حقدار اسلام میں جو آخری مالک معروف ہے وہی ہوگا، یہ سرخسی کے یہاں مختار ہے، اس میں ابوالیسر بزدوی کا اختلاف ہے، جن کے یہاں مختار یہ ہے کہ بیت المال، اس کنز کا حقدار ہوگا۔ سرخسی کہتے ہیں: اگر پہلا مالک یا اس کا وارث باقی ہوں تو ان کے حوالہ کردیا جائے گا ورنہ اسلام میں اس زمین کا جو آخری مالک معروف ہو اس کا ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ و امام محمد کا قول ہے، شاید ابوالیسر نے یہ دیکھا ہو کہ ان کے دور میں پہلے مالک کا معلوم ہونا ناممکن ہے، اس لئے انہوں نے چار خمس کی ملکیت بیت المال کے لئے واجب قرار دی[1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر وراثت کے ذریعہ زمین ملکیت میں آئی ہو تو باقی چار خمس مالک زمین کے ہوں گے اور اگر خریداری یا ہبہ کے ذریعہ ملکیت میں آئی ہو تو اصل فروخت کرنے والے یا ہبہ کرنے والے کے لئے ہوں گے، بشرطیکہ وہ معلوم ہو، ورنہ یہ لقطہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ یہ اس کے موجودہ مالک کے لئے ہوں گے[2]۔

انہوں نے کہا: خریداری یا اس طرح کے دوسرے ذریعہ سے مملوکہ زمین میں پائے جانے والے کنز کی ملکیت اس زمین کے حکماً مالک کے ساتھ خاص ہوگی اور وہ لشکر ہے جس نے اس کو طاقت سے فتح کیا ہے۔ لہذا باقی ماندہ لشکر والوں میں سے موجودہ افراد کو دیا جائے گا، اور اگر لشکر موجود نہ ہو اور ان کے وارث ہوں تو ان کو دیا جائے گا، اور اگر وارث کی نسل ختم ہوگئی ہو تو سحنون نے کہا: یہ لقطہ ہے، اس کو اس کے مالکین کی طرف سے صدقہ کردینا جائز ہے اور اس میں وہی کام کیا جائے گا جو لقطہ میں کیا جاتا ہے۔ بعض مالکیہ نے کہا: اگر وارث کی نسل ختم ہوگئی ہو تو ابتدائی طور پر بیت المال اس کی جگہ لے

(۱) المبسوط ۲/ ۲۱۴، فتح القدیر ۱/ ۵۴۰ طبع الأمیریہ۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۶۵۵، الدسوقی ۱/ ۴۹۱۔

لے گا، اس لئے کہ وہ ایسا مال ہے جس کے مالکان کا پتہ نہیں، یہی معتمد ہے، اسی پر شارح چلے ہیں، امام مالک کہا کرتے تھے کہ دور جاہلیت کا دفن کیا ہوا کنز جو ایسے لوگوں کے علاقہ میں پایا گیا جس پر انہوں نے صلح کی تھی، میں سمجھتا ہوں کہ اس جگہ والوں کا ہوگا، جنہوں نے اس پر صلح کی تھی، یہ اس کا نہیں جس کے ہاتھ آ جائے اور زبردستی مفتوحہ زمین میں پائے جانے والے کنز کے بارے میں میری رائے ہے کہ وہ اس علاقہ کے مسلمانوں کی جماعت کے لئے ہوگا، جنہوں نے اس کو فتح کیا ہے، ان کو چھوڑ کر اس شخص کا نہیں جس کے ہاتھ آ جائے، اس لئے کہ زیر زمین جو کچھ ہے، وہ زمین کے باہر موجود چیز کے درجہ میں ہے، لہذا یہ اس علاقہ کے تمام لوگوں کا ہوگا اور اس میں سے ''خمس'' لیا جائے گا[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر رکاز ایسی زمین میں ہو، جو دوسرے کے پاس سے اس کے پانے والے کے پاس منتقل ہوئی ہے تو پانے والے کے لئے اس کا لینا حلال نہیں ہوگا، بلکہ اس کو اس شخص پر پیش کرنا لازم ہوگا، جس کے پاس سے زمین اس کی ملکیت میں آئی ہے اور اگر وہ دعوی نہ کرے تو اس سے پہلے کی طرف، پھر اسی طرح یہاں تک کہ زمین کو آباد کرنے والے تک پہنچ جائے[2]۔

اصح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ چار خمس اس کے پانے والے کے ہوں گے، اس لئے کہ یہ کافر کا مال ہے، اسلام میں اس پر غلبہ ہوا ہے، لہذا جس کو اس پر غلبہ ملے اسی کا ہوگا، جیسے مال غنیمت اور اس شخص کو اس پر غلبہ ملا ہے تو واجب ہے کہ وہ اس کا مالک ہو جائے، حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ اس سے پہلے والے مالک کا ہے، اگر وہ اس کا اعتراف کرے اور اگر وہ اس کا اعتراف نہ کرے تو

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۹، الخرشی ۲/ ۲۱۱، المدونہ ۱/ ۲۹۱۔

(۲) المجموع ۶/ ۹۴۔

اس سے پہلے والے مالک کے لئے اور بالآخر سب سے پہلے مالک کے لئے ہوگا اور اگر اس کا پہلا مالک معلوم نہ ہو تو وہ اس ضائع شدہ مال کی طرح ہوگا جس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو[1]۔

ج - جو کنز بلاد اسلام میں کسی ایسی زمین میں ملے، جو آبادکاری کے ذریعہ اس کے مالک کی ملکیت میں آئی ہو تو موجود کنز میں سے پانچواں حصہ نکالا جائے گا[2] اور زمین آباد کرنے والا باقی چار خمس کا حق دار ہوگا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ کنز پانے والا اگر اس کو کسی ایسی زمین میں پائے جو اس کی ملکیت میں آبادکاری کے ذریعہ آئی ہو یا میراث یا خریداری یا کسی اور طرح سے اس کے پاس منتقل ہو کر آئی ہو تو کنز اس کا ہوگا[3]۔

د- جو کنز بلاد اسلام میں وقف شدہ زمین میں پایا جائے، وہ کنز زمین پر قابض شخص کا ہوگا، یہی بغوی نے لکھا ہے[4]۔

نوع دوم: وہ کنوز جن کو مسلمان یا ذمی دار الحرب میں پائیں:

۸ - جن کنوز کو مسلمان یا ذمی دار الحرب میں پائیں فقہاء نے ان کی انواع میں حسب ذیل تفصیل بیان کی ہے:-

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: یہ دار الاسلام میں بنجر زمین کی طرح ہے، اس میں ''خمس'' ہے[5]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد عام ہے: ''و في الركاز الخمس''[6] (اور رکاز میں خمس ہے)۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۳۔

(۲) المجموع ۶/ ۹۴۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۲۲۷۔

(۴) المجموع ۶/ ۹۴۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۵۔

(۶) حدیث: ''وفی الرکاز الخمس'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۶۴) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر کنز دار الحرب میں کسی ایسی زمین میں ملے جو کسی کی مملوکہ نہ ہو تو وہ پانے والے کا ہوگا۔ اس میں سے پانچواں حصہ نہیں نکالا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے، جس کو اس نے قہر و غلبہ کے طریقہ کے بغیر لیا ہے، اس لئے کہ اس جگہ پر اہل اسلام کا غلبہ نہیں ہے، لہذا یہ مال غنیمت نہیں ہوگا اور نہ اس میں خمس ہوگا، سارا پانے والے کا ہوگا، اس لئے کہ وہ مباح ہے، جس پر اس نے بذات خود قبضہ کر لیا، لہذا وہ اس کا مالک ہوگا، جیسے لکڑی اور گھاس، خواہ وہ امان کے ساتھ داخل ہو یا بلا امان، اس لئے کہ امان کا حکم مملوک میں ظاہر ہوتا ہے، مباح میں نہیں [1]۔

شافعیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر کنز کو دار الحرب میں غیر آباد زمین میں پائے، جس کا وہ دفاع نہیں کرتے تو وہ دار الاسلام کی غیر آباد زمین کی طرح ہے، اس میں پانچواں حصہ ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد عام ہے: "و في الركاز الخمس" (اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے)۔

اور اگر اس کو دار الحرب میں غیر آباد زمین میں ایسی جگہ پائے، جس کا وہ آبادی کی طرح دفاع کرتے ہیں تو صحیح یہ ہے کہ وہ رکاز ہے، جیسے وہ زمین جس کا دفاع نہیں کرتے، اس لئے کہ حدیث عام ہے [2]۔

۹ - اگر کنز اس دار الحرب والوں کی مملوک زمین میں پائے تو فقہاء دو حالتوں میں فرق کرتے ہیں:

اول: وہ امان کے ساتھ داخل ہو، اس صورت میں اس کے لئے کنز کا لینا حلال نہیں ہوگا نہ لڑائی کے ذریعہ اور نہ بغیر لڑائی کے، اور وہ ان کے سامانوں میں خیانت نہیں کر سکتا اور اگر اس کو لے لے تو اس کو لوٹانا اس پر لازم ہوگا، حنفیہ نے کہا: اس کو مالک زمین کے پاس لوٹائے گا، ورنہ خبیث ملکیت کے طور پر وہ اس کا مالک ہوگا، اس لئے کہ اس میں خیانت کی خباثت گھس چکی ہے، لہذا اس کی سبیل اسے صدقہ کر دینا ہے، اور اگر اس کو فروخت کر دے تو اس کی بیع جائز ہوگی، لیکن خریدار کے لئے حلال نہیں ہوگی، شراء فاسد کے طور پر خریدی ہوئی چیز کی بیع اس کے برخلاف ہے [1] اور اگر اس کو خفیہ طور پر لے لے تو وہ چور ہوگا، اگر کھلے طور پر لے لے تو وہ اچکا ہوگا [2]۔

دوم: امان کے بغیر داخل ہو، اس صورت میں ان کا جو خزانہ اس کے ہاتھ آ جائے، پانے والے کے لئے حلال ہوگا، اور اگر وہ اس کو لڑائی کے بغیر لے تو حنفیہ کے نزدیک اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا اور اگر اس کو غلبہ کے طور پر لڑائی اور جنگ کے ذریعہ لے جیسا کہ اگر ایک مسلح جماعت دار الحرب میں جائے، اور ان کے کچھ خزانے اس کے ہاتھ آ جائے تو اس میں خمس واجب ہوگا...... اس لئے کہ وہ غنیمت ہے، کیونکہ وہ غلبہ کے طور پر لیا گیا ہے [3]۔

شافعیہ نے کہا: اگر اہل حرب کی مملوک جگہ میں ملے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کو قہر اور لڑائی کے ذریعہ لیا تو وہ غنیمت ہے، جیسے ان کے گھروں سے ان کے مال اور نقدی لینا تو اس کا پانچواں حصہ، مال غنیمت کے پانچویں حصہ کے حقداروں کا ہوگا اور باقی چار خمس، کنز پانے والے کے ہوں گے اور اگر اس کو لڑائی اور قہر کے بغیر لے تو وہ "فیٔ" ہے، اس کے حقدار، اہل "فیٔ" ہیں، یہی امام الحرمین نے لکھا ہے [4]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۶۶، السیر الکبیر ۵/۲۱۶۵۔
(۲) المجموع ۶/۹۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۶۶۔
(۲) المجموع ۶/۶۴۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/۶۶۔
(۴) المجموع ۶/۹۴۔

کنز کی ملکیت:

فقہاء نے خمس کی ملکیت کی حقیقت باقی چار اخماس کی ملکیت کے سبب اور زمین کی ملکیت اور زمین میں پائے جانے والے کنوز کی ملکیت کے درمیان تعلق کے لحاظ سے کنز کی ملکیت کے احکام سے بحث کی ہے۔

الف-خمس کی ملکیت:

۱۰-فقہاء حنفیہ دونوع کے حقوق میں امتیاز کرتے ہیں:

اول: کسی بندہ کے ذمہ سے متعلقہ حقوق جیسے مقروض کے ذمہ میں قرض کا دین ہونا، خریدار کے ذمہ میں ثمن، کرایہ دار کے ذمہ میں اجرت، غاصب کے ذمہ میں غصب شدہ چیز کی قیمت یا اس کا مثل، اور شوہر کے ذمہ میں مہر اور نفقہ کا دین ہونا۔

دوم: ذاتی طور پر قائم حقوق جو کسی شی کی ذات سے متعلق ہوں، کسی کے ذمہ میں نہ ہوں، ان کی تعریف صدر الشریعہ نے یہ کی ہے: وہ ایسے حقوق ہیں جو بذات خود قائم ہوں، کسی کے ذمہ میں واجب نہ ہوں جیسے اموال غنیمت اور معدن کے ''خمس'' کہ خمس ان دونوں میں عین غنائم ومعادن پر، استیلاء (تسلط) سے یا دریافت کرنے سے قبل فرض ہے، مجاہد یا معدن پانے والے کی ذات مدنظر نہیں (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ خمس، فقراء کا ہوگا اور پانے والا ان میں داخل ہوگا، اور چار خمس پانے والے کے ہوں گے پانے والا فقراء میں اس وقت داخل ہوگا جبکہ چار خمس دوسو درہم کے برابر نہ ہو اور اگر دوسو درہم کے برابر ہو تو اس کے لئے خمس میں سے لینا جائز نہیں ہوگا۔

سرخسی نے کہا: جس کو کنز یا معدن پائے، اس کے لئے گنجائش ہے کہ اس کے خمس کو مساکین پر صدقہ کردے، اور جب امام کو اس کی اطلاع ہو، اس کے کام کو نافذ کردے، اس لئے کہ خمس، فقراء کا حق ہے جس کو اس نے اس کے مستحق کے پاس پہنچا دیا (۱)۔

کاسانی نے کہا: والدین اور اولاد کو اگر وہ فقیر ہوں خمس دینا جائز ہے، زکاۃ اور عشر اس کے برخلاف ہے، اور پانے والا اگر محتاج ہو اور باقی چار خمس اس کو غنی نہ بنائیں، یعنی وہ دوسو سے کم ہوں تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کو اپنے مصالح میں صرف کردے اور اگر چار خمس دوسو ہوں تو پانے والے کے لئے خمس میں سے لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ غنی ہے، یہ نہ کہا جائے کہ فقر کے ساتھ خمس واجب نہیں ہونا چاہئے جیسے لقطہ، اس لئے کہ ہم کہیں گے: نص عام ہے، لہذا اس کو بھی شامل ہوگی (۲)۔

مالکیہ نے کہا: رکاز کے خمس کا مصرف، زکاۃ کے مصرف کی طرح نہیں، بلکہ مال غنیمت کے خمس کی طرح، اغنیاء وغیرہ کے لئے حلال ہے اور رکاز میں خمس واجب ہوگا اگرچہ پانے والا غلام یا کافر، یا بچہ یا مدیون ہو، اور اگر اس کو صاف کرنے اور زمین سے نکالنے میں بڑے کام کی ضرورت پڑے تو اس میں زکاۃ چالیسواں حصہ واجب ہوگی، اور زکاۃ واجب ہونے کے لئے نصاب کے برابر ہونے یا زکاۃ کے دوسرے شرائط کا ہونا ضروری نہیں ہوگا (۳)۔

شافعیہ نے کہا: رکاز میں پانچواں حصہ ہے، اس کا مصرف مشہور قول میں زکاۃ کا مصرف ہے، اس لئے کہ یہ زمین سے حاصل شدہ میں واجب حق ہے، لہذا یہ کھیتی اور پھلوں میں واجب کے مشابہ ہوگا اور پانے والے کے لئے زکاۃ کا اہل ہونا ضروری ہے۔

---

(۱) التوضیح لصدر الشریعہ رص ۷۳۶ طبع کراچی۔

(۱) المبسوط ۳/ ۱۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۶۸، ۷/ ۱۲۴، ۱۲۵، نیز دیکھئے: السیر الکبیر ۵/ ۲۱۷۳، البحر الرائق ۲/ ۲۵۲۔

(۳) التاج والإکلیل ۲/ ۳۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۹، ۴۹۰۔

دوم: یہ پانچویں حصہ کے مستحقین پر صرف کیا جائے گا۔اس لئے کہ یہ دور جاہلیت کا مال ہے، گھوڑے اور اونٹ دوڑائے بغیر وہ حاصل ہوا ہے، لہذا یہ "فیٔ" کی طرح ہوگا، لہذا یہ مکاتب اور کافر پر نیت کی ضرورت کے بغیر واجب ہوگا۔

اس کی شرط، نصاب ہے (اگرچہ دوسرے کے ساتھ ضم کرکے ہو) اور نقد یعنی سونا چاندی ہونا ہے، اگرچہ وہ ڈھالا ہوا نہ ہو، راجح مذہب یہی ہے، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جو زمین سے حاصل ہوا ہے، لہذا مقدار اور نوعیت کے لحاظ سے اس مال کے ساتھ خاص ہوگا، جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، جیسے معدن۔

دوم: یہ دونوں شرط نہیں، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے اور سال گزرنے کی شرط بلا اختلاف نہیں ہوگی [۱]۔

حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے کہ خمس کا مصرف فیٔ کا مصرف ہے، اس کو ابن ابو موسی، قاضی اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے، خمس ہر پانے والے پر واجب ہوگا خواہ مسلمان، ذمی، آزاد، غلام، مکاتب، بڑا، چھوٹا، عاقل و مجنون ہو، البتہ اگر اس کو پانے والا غلام ہو تو یہ اس کے آقا کا ہوگا، اور اگر بچہ یا مجنون ہو تو انہی کا ہوگا اور ان دونوں کی طرف سے ان کا ولی خمس ادا کرے گا۔

امام احمد سے ایک روایت میں ہے: یہ زکاۃ ہے، اس کو خرقی نے قطعی کہا ہے اور اگر اس کو مساکین پر صدقہ کردے تو اس کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے کنز والے کو حکم دیا کہ اس کو مساکین پر صدقہ کردے۔

جب خمس زکاۃ ہے تو زکاۃ کے نااہل پر واجب نہ ہوگا [۲]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۷، ۹۸۔
(۲) الإنصاف ۳/ ۱۲۳-۱۲۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۵، ۶۱۶۔

ب- چار خمس کی ملکیت:

۱۱- خمس کی ادائیگی کے بعد، شرائط ذیل کے ساتھ کنز پانے والا باقی ماندہ کا مالک بن جائے گا:

اول: پانے والا مسلمان یا ذمی ہو، اور اگر وہ حربی ہو تو شرط ہے کہ کنز کی کھدائی میں کام کرنے کے لئے پہلے سے اس کو امام کی اجازت حاصل ہو اور کنز میں اس کا حق امام کے ساتھ معاہدہ کے ساتھ مقید ہوگا۔ مذہب حنفی کے فقہاء کی صراحت ہے کہ اگر حربی، کسی شرط پر امام کی اجازت سے جنگلات میں کام کرے تو اس کو وہ چیز ملے گی جس کی شرط لگائی گئی ہو [۱]۔

دوم: کنز جاہلیت کا دفینہ ہو، کسی مسلمان یا ذمی کی ملکیت میں نہ آیا ہو، ورنہ کنز لقطہ کے حکم میں ہوگا۔

سوم: کنز کسی ایسی زمین میں پایا جائے جو کسی کی مملوکہ نہ ہو مثلاً: پہاڑ، جنگلات، غیر چالو راستے، جہاں مسلمان یا ذمی نہیں آتے [۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ پانے والا، رکاز کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ اس کی کمائی ہے اور کمائی کے ذریعہ وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور جب وہ اس کا مالک ہوجائے گا تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی اور یہ خمس ہے اس لئے کہ وہ زکاۃ کا اہل ہے [۳]۔

ج- غیر معین شخص کی مملوک زمین میں پائے جانے والے کنز کی ملکیت:

۱۲- حنفیہ نے کہا: اگر کنز کسی مملوک زمین میں پایا جائے تو یہ غیر معین کی مملوک ہوگی یا معین کی، غیر معین کی مملوک وہ آراضی ہیں جو جنگ اور گھوڑے، اونٹ دوڑائے بغیر مسلمانوں کے پاس آجائیں، اسی

(۱) البحر الرائق ۲/ ۲۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۱۔
(۲) البحر الرائق ۲/ ۲۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۱، الإنصاف ۳/ ۱۲۶۔
(۳) المجموع ۶/ ۹۲۔

طرح وہ زمین جو مالک کے بلا وارث مرجانے کی وجہ سے بیت المال میں آجائے، جیسا کہ اس کی صراحت بعض فقہاء نے مصر کی اراضی کے تعلق سے کی ہے [۱] اس نوع کی اراضی کی ملکیت، بیت المال کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اور وہ ریاست کی املاک ہوجاتی ہے اور تمام مسلمان اس کے مالک ہوجاتے ہیں، بعض فقہاء نے اس کو وقف قرار دیا ہے اور اس نوع کی اراضی میں پائے جانے والے کنز کا حکم یہ ہے کہ اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں جائے گا اور باقی چار خمس کے بارے میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابو یوسف وحنابلہ کے مذہب کے مطابق پانے والے کو ملیں یا اگر سب سے پہلا مالک معلوم ہو تو اس کو ملیں ورنہ بیت المال کو ملیں یا لشکر اور اس کے ورثہ کو ملیں، ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اس سلسلہ میں ابن عابدین لکھتے ہیں کہ انہوں نے غیر معین کی مملوک زمین میں پائے جانے والے کنز کا حکم نہیں دیکھا۔ پھر وہ کہتے ہیں: میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ سارا بیت المال کا ہوگا، جہاں تک خمس کی بات ہے تو وہ ظاہر ہے اور باقی اس لئے کہ مالک (یعنی سارے مسلمان) موجود ہیں، لہذا اس کو ان کا وکیل یعنی سلطان وصول کرے گا [۲]۔

یہی مالکیہ کا مذہب ہے اس لئے کہ ان کی اصل ہے کہ خمس یا زکاۃ کی ادائیگی کے بعد، باقی ماندہ مالک زمین کو دے دیا جائے گا، خرشی اس اصل کی تشریح میں کہتے ہیں: رکاز کا باقی حصہ خواہ اس میں خمس واجب ہو یا زکاۃ اور اس سے مراد پہلی صورت میں چار خمس اور دوسری صورت میں چالیسواں حصہ ادا کرنے کے بعد باقی ماندہ ہے، یہ مالک زمین کا ہوگا، مالک سے مراد: حقیقتاً یا حکماً مالک ہونا ہے، اس کی دلیل ان کا یہ قول ہے: اگر چہ وہ لشکر ہو، کیونکہ زمین لشکر کی ملکیت میں نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اس پر قبضہ ہوتے ہی وہ وقف ہوجاتی ہے، اور جب مالک نہیں پایا گیا تو وہ ایسا مال ہے جس کے مالکان مجہول ہیں۔ مطرف، ابن ماجشون اور ابن نافع نے کہا: وہ پانے والے کا ہے، ابن شاس نے سحنون سے نقل کیا ہے کہ وہ لقطہ کی طرح ہے اور اس کا مفاد یہ ہے کہ چار خمس مالک زمین کو ملیں گے، خواہ مالک معین ہو یا غیر معین [۱]۔

اسلامی کنوز کی ملکیت:

۱۳ - یہ کنوز چونکہ ایسے مسلمان کا مال ہے، جو معین طور پر معلوم نہیں، اس لئے اٹھانے اور اعلان کے واجب ہونے اور اعلان کی مدت، اس کو اپنی ملکیت میں لینے، اس سے فائدہ اٹھانے اور صدقہ کے بعد اس کے ضمان وغیرہ کے تعلق سے مختلف مذاہب میں لقطہ کے حکم میں ہوں گے۔

دیکھئے: ''لقطۃ''۔

کنز کے ساتھ خاص فقہی مسائل:

الف- کنز کی تلاش کا حکم:

۱۴ - فقہاء نے کنوز کی تلاش کرنے کے حکم پر بحث کی ہے اور ان کی صراحت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو حرام نہیں سمجھتے، اس لئے کہ شریعت نے دریافت شدہ کنز میں خمس واجب کیا ہے، جو اقتضاء کے طور پر اس کی برآمدگی کے حلال ہونے اور اس کی تلاش کے جواز پر دلالت کرتا ہے، اور ان سے جو کراہت یا حرمت منقول ہے وہ کسی دوسری وجہ سے ہے، مثلاً: امام مالک نے قبروں میں کھدائی کو مکروہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۸۔

(۱) الخرشی ۲/ ۲۱۱۔

کہا ہے اگر چہ دور جاہلیت کے مردوں کی قبریں ہوں، یہ میت کی حرمت کی تعظیم کے لئے ہے، چنانچہ ''المدونہ'' میں ہے، امام مالک نے کہا کہ جاہلیت کی قبروں کی کھدائی اور ان میں تلاش کو مکروہ سمجھتا ہوں، حرام نہیں سمجھتا اور ان میں جاہلیت کے جو اموال ملیں، ان میں خمس ہوگا [۱] ۔

یہ (جیسا کہ حاشیۃ الدسوقی میں ہے) خلاف مروءت ہونے اور کسی بزرگ نبی یا ولی کی قبر ملنے کے اندیشہ سے ہے، اور معلوم ہو کہ زمین کے اندر سے مال نکالنے کے لئے کھدائی کی کراہت میں، جاہلیت کی قبر کی طرح ایسی قبریں ہیں جن کے مردوں کے مسلمان یا کافر ہونے کا علم نہ ہو، یہی حکم اہل ذمہ حقیقی کفار کی قبروں کا ہے، البتہ مسلمانوں کی قبریں کھودنا حرام ہے، اور اس میں برآمد چیز کا حکم، لقطہ کے حکم کی طرح ہوگا [۲] اس میں اشہب کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ جاہلیت کی قبر کو کھودنا اور اس میں موجودہ مال اور سامان کو لینا جائز ہے اور اس میں خمس ہوگا [۳] ۔

یہی حنفیہ کا مذہب ہے، ان کے نزدیک مال تلاش کرنے کے لئے کافروں کی قبریں کھودنے میں کوئی مضائقہ نہیں [۴] ۔

کنوز اور معادن کی کھدائی وتلاش کے لئے، امام کی اجازت لینا تاکہ برآمد کرنے والا اپنا حق لے لے احناف کے نزدیک شرط نہیں، چنانچہ ''السیر'' میں ہے: اگر کسی ذمی یا غلام، یا مکاتب، یا بچہ، یا عورت کو، دارالاسلام میں کوئی معدن یا رکاز ملے تو اس میں سے خمس نکالا جائے گا، اور باقی پانے والے کا ہوگا اگر چہ یہ امام کی اجازت کے بغیر ہو، اس لئے کہ ان لوگوں کے لئے غنیمت میں حق ثابت ہوتا ہے

(۱) المدونہ ۱ر ۲۹۰۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۴۹۰، الخرشی ۲ر ۲۱۱۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۲۴۶۔

اگر چہ امام کی اجازت کے بغیر مال غنیمت حاصل کریں، چنانچہ اگر وہ امام کی اجازت کے بغیر، کسی اسلامی لشکر کے ساتھ جہاد میں نکلیں، تو مال غنیمت میں سے ان کو کچھ حصہ دیا جاتا ہے تو اسی طرح جو وہ دارالاسلام میں پائیں، ان میں ان کے لئے حق ثابت ہوگا [۱] ۔

اگر امام کسی کو شرط کے ساتھ معادن یا کنوز نکالنے کی اجازت دے تو یہ شرط لازم ہوگی، اور امام کی مقرر کردہ ہر چیز، ایسی ہے جیسے اس کا مقرر کرنا شریعت کی طرف سے ہو [۲] بشرطیکہ کسی نص یا کسی شرعی اصول سے اس کا ٹکراؤ نہ ہو، اسی وجہ سے امام کے لئے جائز نہیں کہ خمس (جس کو شریعت نے فقراء کی خاطر واجب کیا ہے) کے کچھ حصہ کو ساقط کرنے پر اتفاق کرلے، لہذا اگر کسی آزاد مسلمان یا غلام یا مکاتب یا عورت کو امام سونا، چاندی وغیرہ کی معادن اور کنوز کی تلاش کی اجازت اس شرط کے ساتھ دے دے کہ وہ جو برآمد کرے گا، اسی کا ہوگا، اس میں پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا، اور وہ معادن سے بہت سارا مال برآمد کرے تو امام کو نہیں چاہئے کہ اگر وہ مالدار ہو تو وہ سارا اس کے حوالہ کردے، اس لئے کہ جو رکاز و معدن ملتا ہے وہ غنیمت ہے اور غنیمت میں پانچواں حصہ فقراء کا حق ہے، امام کے لئے جائز نہیں کہ فقراء کے حق کو ختم کردے اور اگر برآمد کرنے والا محتاج ہو، اس پر بہت سارا دین ہو، وہ چار خمس سے مالدار نہیں ہوجائے گا اور امام وہ پانچواں حصہ اس کے سپرد کردینا مناسب سمجھے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ پانچواں حصہ، فقراء کا حق ہے اور اس کو پانے والا فقیر ہے تو حق اس کے مستحق پر صرف ہوگا، لہذا جائز ہوگا، اس کی دلیل حضرت علیؓ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ انہوں نے رکاز پانے والے آدمی سے فرمایا: اگر تم اسے ویران زمین میں

(۱) السیر الکبیر لمحمد بن الحسن الشیبانی ۵ر ۲۱۶۸۔
(۲) سابقہ مرجع ۵ر ۲۱۶۹۔

پاؤ گے تو ایک خمس ہمارا ہوگا اور چار خمس تمہارے ہوں گے'' ہم اسے تمہارے لئے پورا کردیں گے''، یہ انہوں نے اس لئے کہا کہ اس کو صدقہ کا اہل سمجھا[(۱)] اور اگر پانچویں حصہ سے زیادہ کی شرط لگادے تو یہ شرط ناجائز ہوگی، چنانچہ ''السیر الکبیر'' میں ہے: اگر امام کسی مسلمان یا ذمی کو کنوز ومعادن کی تلاش کی اجازت اس شرط پر دے کہ آدھا اس کا اور آدھا مسلمانوں کا ہوگا اور اس کو کنز یا معادن میں سے اموال ملے تو امام اس میں سے پانچواں حصہ لے گا، اور باقی ماندہ برآمد کرنے والے کا ہوگا[(۲)] یہ اس لئے کہ اس کا استحقاق برآمد کرنے کی وجہ سے ہے، شرط کی وجہ سے نہیں، اس لئے اس شرط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ذمی اور مستامن (امن لیکر آنے والا) کا کنوز کی کھدائی کرنا:

۱۵-خمس کے وجوب میں اور استحقاق ملکیت کے لئے، امام کی اجازت شرط نہ ہونے میں ذمی مسلمان کی طرح ہے۔

شیبانی کہتے ہیں: ذمی کو دارالاسلام میں جو رکاز یا سونے، چاندی، سیسہ، پارہ کی معدن ملے، اس کے بارے میں وہ اور مسلمان یکساں ہوں گے، جو برآمد ہو اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا، اور باقی ماندہ پانے والے کا ہوگا، خواہ امام کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو، اس لئے کہ وہ دارالاسلام کا باشندہ ہے، اس پر ہمارے احکام جاری ہوتے ہیں، لہذا وہ مسلمان کے درجہ میں ہوگا[(۳)]۔

حربی مستامن کے بارے میں شیبانی نے کہا: اگر حربی دارالاسلام میں امن لیکر داخل ہو، اور اس کو کوئی رکاز یا معدن مل جائے اور وہ اس میں سے سونا، یا چاندی، یا لوہا برآمد کرلے تو امام مسلمین اس سے وہ سارا لے لے گا اور اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ یہ غنیمت ہے، اس پر مسلمانوں نے گھوڑے دوڑائے ہیں، دیکھئے! اگر خود مسلمان اس کو برآمد کرتا تو اس میں سے پانچواں حصہ لے کر باقی اسی کا ہوتا، اور اگر یہ غنیمت نہ ہوتا تو اس میں خمس نہ ہوتا اور حربی کا مسلمانوں کے مال غنیمت میں کوئی حق نہیں، اور اگر حربی مستامن اس کی تلاش اور اس میں کام کرنے کے لئے امام سے اجازت لے تاکہ اسے برآمد کرے اور امام اس کو اجازت دے دے اور وہ کام کرے اور کچھ برآمد کرے تو برآمد شدہ میں پانچواں حصہ نکالا جائے گا اور باقی ماندہ حربی مستامن کا ہوگا، اس لئے کہ حربی مستامن اگر امام کی اجازت سے مشرکین سے لڑے تو اس کے لئے غنیمت میں حصہ بن جاتا ہے، یہاں تک کہ امام اس کو کچھ دیتا ہے جیسا کہ ذمی کو کچھ دیتا ہے[(۱)]۔

انہوں نے کہا: اگر حربی مستامن، کنوز ومعادن کی تلاش کے لئے امام سے اجازت مانگے اور امام اس کو اس شرط پر اجازت دے دے کہ برآمدہ شدہ کا آدھا مسلمانوں کا اور آدھا اس کا ہوگا، اس شرط کے ساتھ وہ کام کرے اور اس کو کوئی رکاز، یا معدن ملے تو امام اس میں سے آدھا لے لے گا اور آدھا حربی لے گا، یہ اس لئے کہ حربی مستامن دارالاسلام میں اپنے برآمد کردہ رکاز میں سے جس چیز کا بھی حقدار ہوتا ہے وہ امام کی اجازت کی شرط سے ہوتا ہے، کیونکہ اگر وہ امام کی اجازت کے بعد اس کو پائے تو اس میں سے لے گا، اور جب اس کا استحقاق شرط سے ہوتا ہے، اور امام نے اس کے لئے آدھے کی شرط لگادی ہے تو وہ آدھے سے زیادہ کا مستحق نہیں ہوگا، پھر امام حربی کے حاصل کردہ مال کا پانچواں حصہ، یعنی اس آدھے کا پانچواں حصہ جس کو

(۱) السیر الکبیر ۲۱۷۳/۵۔
(۲) السیر الکبیر ۲۱۷۰/۵۔
(۳) السیر الکبیر ۲۱۶۳/۵۔

(۱) السیر الکبیر ۲۱۶۱/۵-۲۱۶۳۔

حربی لے گا، لے کر اس کو فقراء کے لئے مقرر کردے گا اور آدھا مجاہدین کے لئے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حربی کا برآمد کردہ مال، امام کی اجازت کی وجہ سے غنیمت بن جائے گا، جس میں "خمس" واجب ہوتا ہے (۱)۔

ب-کنوز برآمد کرنے میں کام کے لئے اجرت پر رکھنا:

۱۶- جمہور فقہاء نے کنوز برآمد کرنے کے لئے کام کرنے پر اجرت کے طور پر رکھنا جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ صحت اجارہ کے تمام شرائط موجود ہوں اور وہ یہ ہیں کہ اجرت معلوم ہو، اور کام، زمانہ یا کسی اور طریقہ سے جس سے انضباط ہوتا ہے منضبط ہو، مثلاً اتنی کھدائی، دیوار ہٹانا، یا معین مقدار مٹی کو منتقل کرنا اور کام کرنے والا اجرت کا مستحق ہوگا، اور برآمد ہونے والا کنز مستاجر کا ہوگا، البحر الرائق میں ہے: معدن میں کام کرنے کے لئے چند مزدوروں کو اجرت پر رکھے تو برآمد ہونے والا مال مستاجر کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اسی کے لئے کام کررہے ہیں (۲)۔

"حاشیۃ الدسوقی" میں ہے: اس کو یعنی معدن کو کسی ایسے شخص کو جو اس میں کام کرے، معلوم اجرت پر دینا جائز ہے، یہ اجرت، معدن دینے والا، کام کرنے والے سے معدن میں سے برآمد کردہ مال کے لینے کے عوض میں ہوگی جس کو کام کرنے والا لے گا، بشرطیکہ کام، زمانہ کے ساتھ یا خاص کام کے ساتھ محدود و معین ہو، مثلاً: ایک یا دو قد کھدائی کرنا، یہ اجارہ میں جہالت کو دور کرنے کے لئے ہے، اس دیئے گئے عوض کو اجرت اس لئے کہا گیا کہ وہ کسی ذات کے مقابلہ میں نہیں، بلکہ استحقاق ساقط کرنے کے مقابلہ میں ہے (۳)، مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی کو اس شرط پر اجرت پر رکھے کہ جو نکلے گا، اس کے مالک کا ہوگا، اور مالک کام کرنے والے کو اجرت دے گا تو یہ جائز ہوگا، اگر چہ نقد اجرت کے عوض ہو...... اور مضاربت کی طرح معدن کسی کام کرنے والے کو برآمد شدہ کے ایک جزو مثلاً: آدھا یا چوتھائی کے عوض دینے کے جواز و عدم جواز میں دو اقوال ہیں، ان میں سے ہر ایک کو ترجیح دی گئی ہے (۱)۔

کنز نکالنے میں اجارہ اس لئے جائز ہے کہ اس منفعت پر معاوضہ جائز ہے، سرخسی کہتے ہیں: اگر کوئی آدمی سلطان سے کوئی معدن ٹھیکہ پر لے، پھر اس میں چند مزدور رکھے، جو اس میں سے مال برآمد کریں تو انہوں نے کہا: اس میں سے پانچواں حصہ نکالا جائے گا، پھر بقیہ ٹھیکہ دار کا ہوگا، اس لئے کہ اس کے مزدوروں کا کام کرنا، خود اس کے اپنے کام کرنے کی طرح ہے، نیز اس لئے کہ ان مزدوروں کا کام حکماً اس کے سپرد ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ مزدوروں کی اجرت ٹھیکہ دار پر واجب ہوتی ہے اور اگر مزدور، اس کے حکم کے بغیر اس میں کام کریں تو چار خمس ان کو ملیں گے، اس ٹھیکہ دار کو نہیں، اس لئے کہ انہوں نے مال پایا ہے، اور چار خمس، پانے والے کے لئے ہوتے ہیں اور سلطان کی طرف سے ٹھیکہ لینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا مقصود وہ ہے جو عین ہو اور اس طرح کی چیز میں ٹھیکہ صحیح نہیں، مثلاً: کوئی جھاڑی ٹھیکہ پر لے اور کوئی دوسرا اس میں مچھلی کا شکار کرے تو مچھلی شکاری کی ہوگی، اسی طرح جو کوئی شکارگاہ سلطان سے ٹھیکہ پر لے، اور کوئی دوسرا اس میں شکار کرلے تو شکار پکڑنے والے کا ہوگا اور اس کا یہ ٹھیکہ پر لینا صحیح نہیں ہوگا، تو یہ بھی اسی طرح ہوگا (۲)۔

تقبل کا مطلب: عقد کے ذریعہ کام کا التزام کرنا (ٹھیکہ لینا)

---

(۱) سابقہ مرجع ۲۱۷/۵۔

(۲) البحر الرائق ۲۵۲/۲۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴۸۸/۱۔

(۱) سابقہ مرجع ۴۸۹/۱۔

(۲) المبسوط ۲۱۷/۲، بعینہ اسی طرح یا اس کے قریب قریب مسائلہ، الاصل لمحمد (۱۳۹/۲) میں دیکھیں۔

ہے، دیکھئے: ''تقبل''، فقرہ/۱۔

لیکن اگر اجارہ فاسد ہوجائے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مزدور کے لئے اجرت واجب نہ ہو، اور کنز کے برآمد کرنے میں اس کا کام کرنا، اپنے لئے ہوجائے، ابن عابدین نے صراحت کی ہے کہ اگر دونوں فریق کام کی تعیین میں ایسی چیز پر متفق نہ ہوسکیں جس سے کام منضبط ہو مثلاً: دونوں کوئی ایسا وقت ذکر نہ کریں، جس سے اس کام کو محدود و معین کیا جاسکے، تو یہاں بھی رکاز، کام کرنے والے کے لئے ہوگا، اگر دونوں وقت مقرر نہ کریں، اس لئے کہ جب اجارہ پر لینا فاسد ہوجائے گا تو صرف توکیل باقی رہ جائے گی اور مباح چیز کے لئے لینے میں توکیل صحیح نہیں ہے، اس کے برخلاف ایک نے اس کو دوسرے کی اعانت سے حاصل کیا تو معاون کے لئے اجرت مثل ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کے لئے رضا کارانہ طور پر کام نہیں کیا، یہی میرے نزدیک ظاہر ہے، اس پر غور کرنا چاہئے[1]۔

ج- کنز نکالنے میں اشتراک:

۱۷- کنز نکالنے میں اشتراک کے حکم میں فقہاء کی دو جماعتیں ہیں:

اول: کنوز کے نکالنے میں شرکت کے فاسد ہونے کا حکم ہوگا اور ہر شریک جو نکالے گا وہ اپنے لئے واپس لے لے گا، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، حصفکی نے کہا: اگر دو آدمی رکاز کی تلاش میں کام کریں تو رکاز پانے والے کا ہوگا، ابن عابدین نے کہا: اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس پر دوسرے کے لئے کچھ واجب نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ظاہر ہے جبکہ مثلاً ان میں سے ایک کھدائی شروع کرے، پھر دوسرا آئے اور وہ کھدائی مکمل کرے اور رکاز نکالے، لیکن اگر دونوں اس کی تلاش میں شریک رہے ہوں تو شرکت فاسدہ کے باب میں لکھیں گے کہ گھاس کاٹنے، شکار کرنے، سیراب کرنے اور دوسرے مباحات جیسے پہاڑوں سے پھل توڑنے، کنز کی معدن تلاش کرنے، مباح مٹی سے پکی اینٹ بنانے میں شرکت صحیح نہیں، اس لئے کہ شرکت کے ضمن میں وکالت ہوتی ہے اور مباح کے لینے میں توکیل صحیح نہیں، ان میں سے ایک جو کچھ حاصل کرے گا اسی کا ہوگا اور جو دونوں ایک ساتھ مل کر حاصل کریں گے وہ دونوں کو آدھا آدھا ملے گا، بشرطیکہ یہ معلوم نہ ہو کہ ہر ایک کا کتنا ہے اور جو ان میں سے ایک اپنے ساتھی کی اعانت سے حاصل کرے گا وہ اسی کا ہوگا اور معاون ساتھی کے لئے اجرت مثل ہوگی، امام محمد کے نزدیک خواہ اس کی تعداد جتنی ہو اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کے ثمن کے آدھے سے زیادہ نہیں دیا جائے گا[1]، حنفیہ کے نزدیک قدرتی معادن یا جاہلیت کے کنوز کو حاصل کرنے میں شرکت اس لئے فاسد ہے کہ یہ اموال مباحات میں سے ہیں، لہذا ان کو حاصل کرنے میں توکیل کے قابل نہیں ہوں گے، شرکت وکالت کے معنی پر ہی قائم ہوتی ہے، ہر شریک، ٹھیکہ لینے اور کام کرنے میں دوسرے کا وکیل ہوتا ہے، حتی کہ دونوں کو ملنے والے نفع میں دونوں شریک ہوتے ہیں، اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ یہ اشتراک ایک آلہ سے حاصل کرنے میں ہو جس کو ہر دو شریک اپنے کام میں استعمال کریں، یا مشترک آلات سے حاصل کرنے میں ہو[2]۔

دوم: معادن و کنوز برآمد کرنے میں شرکت جائز ہے، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حنفیہ کا نقطۂ نظر اس سے الگ ہے، چنانچہ ''حاشیۃ الدسوقی'' میں ہے کہ رکاز، معدن، کنویں، چشمے اسی طرح عمارت کے کھودنے میں شرکت جائز ہے، بشرطیکہ جگہ ایک ہو، لہذا یہ جائز نہیں کہ ایک شخص ایک غار میں جہاں معدن ہو اور دوسرا دوسرے غار

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۲، ۳/ ۳۸۲۔

(۲) الفتاوی الخانیہ مع الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۴، ۶۲۵، المبسوط ۱۱/ ۲۱۷۔

میں کھدائی کرے (۱)، ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ مباح چیز میں اشتراک جائز ہے، جیسے لکڑی، گھاس اور پھل جو پہاڑوں سے حاصل کئے جائیں، معادن اور دار الحرب میں چوری، کہ یہ جائز ہے، اس کی صراحت امام احمد نے کی ہے (۲)۔

حنابلہ اپنے مذہب کے حق میں، حدیث سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ عبداللہ بن مسعود کی روایت میں ہے: "اشتركت أنا وعمار وسعد يوم بدر، فجاء سعد بأسيرين ولم أجيء أنا وعمار بشئ" (۳) (میں، عمار اور سعد نے غزوہ بدر میں اشتراک کیا، سعد تو دو قیدی لائے، لیکن میں اور عمار کچھ نہ لائے)۔

ابن قدامہ نے کہا: اس طرح کی چیز رسول اللہ ﷺ سے چھپی نہ ہو، اور آپ نے ان کو اس پر برقرار رکھا، قیاس سے ان کا استدلال اس طرح ہے کہ کام، مضاربت کی ایک جہت ہے، اور اس پر شرکت صحیح ہے: جیسے مال میں (۴)۔

د- اختصاص اور مزاحمت:

۱۸- کنوز و معادن کے نکالنے کا کام کرنا، امام کی اجازت پر موقوف نہیں، البتہ مالکیہ معادن میں کام کرنے کے لئے امام کی اجازت کی شرط لگاتے ہیں، تاکہ عام لوگوں میں جھگڑا وفساد نہ ہو اور یہ اس لئے ہے کہ کبھی کبھی معادن کو برے لوگ پالیتے ہیں تو اگر اس کا حکم امام سے وابستہ نہ ہو تو اس کے نتیجہ میں فتنہ وفساد جنم لے گا (۵)۔

کنوز و معادن میں کام کرنے کے لئے امام کی اجازت شرط نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ہر ایک کے لئے اس میں کام کرنے والے سے مزاحمت کرنے کا حق ثابت ہو، چنانچہ کام کرنے والے سے اس حصہ میں مزاحمت کرنا جائز نہیں، جس کو اس نے پہلے قبضہ کرکے اپنے لئے خاص کرلیا ہے، شیبانی کی "الأصل" میں ہے کہ اگر ایک شخص ایک دن کسی جگہ کام کرے، اگلے دن دوسرا آدمی آکر اس جگہ کام کرنے لگے اور وہاں کا اپنے کو زیادہ حق دار سمجھتے ہوئے مال حاصل کرلے تو امام محمد نے کہا: اس میں خمس لیا جائے گا، خمس کے بعد باقی ماندہ اس شخص کے لئے ہوگا جس نے اس کے بعد اخیر میں کام کیا ہے (۱)، کیوں کہ مسئلہ کی صورت یہ فرض کی گئی ہے کہ پہلے برآمد کرنے والے نے اس عرصہ میں جس میں دوسرے نے وہاں کام کیا ہے کھدائی ترک کردی تھی۔

لیکن اگر پہلا شخص وہاں کام نہ چھوڑے تو کسی کو اس سے مزاحمت کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا اس کے ساتھ اختصاص مقدم ہے (۲) اور اس کا تقاضا ہے کہ کنوز یا معادن کی تلاش میں محض کسی جگہ کام کرنا، برآمد شدہ چیز کی ملکیت کا سبب نہیں، اس لئے کہ حقیقت یہ ہے کہ جو کسی چیز کا مالک بن سکتا ہے، مالک شمار نہیں کیا جاتا، جیسا کہ قرافی نے لکھا ہے (۳)۔

معادن کا اقطاع (الاٹ کرنا):

۱۹- معادن (یعنی وہ مقامات جہاں اللہ تعالی نے زمین کے جواہرات رکھے ہیں) کے اقطاع کے حکم میں معادن ظاہرہ و معادن باطنہ میں تقسیم کرنے کے بعد، فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء نے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۲۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۱۱۔
(۳) حدیث: "ابن مسعود اشتركت أنا وعمار بن ياسر......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۸۱) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۵/ ۵۳) میں کہا ہے کہ یہ منقطع ہے، اس لئے کہ ابوعبیدہ نے اپنے والد سے نہیں سنا۔
(۴) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۵/ ۱۱۲۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۷۔

(۱) الاصل أو المبسوط للشیبانی ۲/ ۱۲۹۔
(۲) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲/ ۸۶۔
(۳) الفروق ۳/ ۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس کو جائز، اور بعض نے ممنوع قرار دیا ہے۔ بعض نے معادن ظاہرہ و معاون باطنہ میں فرق کیا ہے۔

تفصیل اصطلاح ''إقطاع'' فقرہ/ ۱۷، ۱۸ و ''معدن'' میں ہے۔

خمس کے وجوب میں نفقہ کا اثر:

۲۰- دسوقی کے لکھنے کے مطابق: معتمد قول کی رو سے مالکیہ کی رائے ہے کہ رکاز میں پانچواں حصہ ہے، دو حالتیں اس سے مستثنی ہیں: اگر زمین سے اس کو نکالنے میں زیادہ خرچ یا زیادہ کام کی ضرورت ہو اور ان دونوں حالتوں میں چالیسواں حصہ نکالنا واجب ہوگا، اس تشریح میں ابن یونس کا اختلاف ہے، وہ رکاز میں مطلقاً خمس واجب کرتے ہیں، خواہ اس کو زمین سے نکالنے میں بڑے صرفہ اور بڑی محنت ومشقت کی ضرورت ہو یا ضرورت نہ ہو [1]۔

شافعیہ نے کہا: رکاز میں واجب خمس ہے، اس کو حاصل کرنے میں نفقہ یا کام کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ عام طور پر اس کو حاصل کرنے میں کچھ خرچ نہیں ہوتا، کیونکہ وہ پانے والے کے پاس بلا خرچہ ومشقت کے پہنچ جاتا ہے، یا معمولی مشقت اور خرچ ہوتا ہے، سونے چاندی اس کے برخلاف ہیں جو معدن سے نکالے جاتے ہیں۔ لہذا ان دونوں میں واجب شدہ کی مقدار میں نفقہ اور کام کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ خرچ کے کم ہونے سے واجب بڑھ جاتا ہے اور اس کے زیادہ ہونے سے کم ہوجاتا ہے۔ جیسے عشری چیزیں [2]۔

خمس کے وجوب کی نوعیت:

۲۱- کنز میں جو خمس واجب ہے اس کی نوعیت کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ زکاۃ کی طرح ہے یا غنیمت کے پانچویں حصہ کی طرح۔

بعض فقہاء نے کہا: یہ غنیمت کے قبیل سے ہے، اور بعض نے کہا: یہ زکاۃ کے قبیل سے ہے۔

تفصیل اصطلاح ''رکاز'' فقرہ/ ۱۰، ۱۵ میں ہے

خمس کے وجوب کی شرائط:

الف- تمول وتقوم (مال اور قیمت والا ہونا):

۲۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ خمس کے واجب ہونے کے لئے اس کا مال ہونا زمین سے نکلنے والی چیز میں شرط ہے، اور جس کو عرف میں لوگ مال نہیں سمجھتے اور اس کو حاصل کرنے کی خاطر ثمن خرچ نہیں کرتے، اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔

خمس کے وجوب کے لئے نکلنے والی چیز کا ثمن ہونا شرط ہے، یا شرط نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور راجح مذہب کے بالمقابل شافعیہ کا مذہب ہے کہ جس کنز میں خمس واجب ہوتا ہے، اس کا ثمن ہونا شرط نہیں، بلکہ ان حضرات نے کہا: برآمد چیز میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، خواہ وہ عین ہو یا سامان جیسے تانبا، لوہا، جواہرات، سنگ مرمر اور چٹانیں۔

شافعیہ نے کہا، زمین سے برآمد ہونے والی چیز میں خمس کے وجوب کے لئے اس کا نقد یعنی سونا یا چاندی ہونا شرط ہے، خواہ وہ ڈھلے ہوئے ہوں یا نہ ہوں، جیسے سبائک (چاندی وغیرہ کا ڈلا جو پگھلا کر سانچے میں ڈھالا گیا ہو)، یہ راجح مذہب ہے، اس لئے کہ یہ زمین سے حاصل شدہ مال ہے، لہذا مقدار ونوعیت کے لحاظ سے اس

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۹۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۷، المہذب مع المجموع ۹/ ۹۱۔

مال کے ساتھ خاص ہوگا جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، جیسے معدن [۱]۔

ب- کنز کی ملکیت پر جاہلیت کا قبضہ مقدم ہونا:

۲۳- زیرزمین دفن شدہ مال کو کنوز قرار دینے کے لئے جس میں خمس واجب ہوتا ہے شرط ہے کہ غالب گمان ہو کہ وہ اہل جاہلیت کی ملکیت میں تھا۔ جاہلیت سے مراد: بعثت نبوی ﷺ سے پہلے کا زمانہ ہے، مقصود یہ نہیں کہ وہ مال جاہلیت کے ٹھپہ والا، اور ان کا بنایا ہوا ہو، بلکہ ان کا دفن کردہ ہو، تاکہ یہ معلوم ہو کہ وہ ان کی ملکیت میں تھا [۲]۔

ج- دارالحرب کے بجائے دارالاسلام سے کنز برآمد کرنا:

۲۴- حنفیہ وحنابلہ نے خمس کے وجوب کے لئے دارالاسلام سے کنز برآمد کرنا واجب قرار دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک جو رکاز معدن ہو یا کنز دارالحرب کے صحرائی علاقہ میں پایا جائے، اس میں سے پانچواں حصہ نہیں نکالا جائے گا۔ بلکہ سارا پانے والے کا ہوگا اگرچہ وہ مستامن ہو، اس لئے کہ وہ چوری کرنے والے کی طرح ہے [۳]۔

اس میں مالکیہ وشافعیہ کا اختلاف ہے، مالکیہ کے نزدیک جو کنوز کسی کی غیر مملوک زمین جیسے دارالاسلام اور دارالحرب کی غیر آباد زمین میں پائے جائیں، ان میں سے پانچواں حصہ نکالا جائے گا، اور خمس نکالنے کے بعد باقی حصہ پانے والے کا ہوگا، ''نہایۃ المحتاج'' میں ہے: رکاز، دور جاہلیت کا مال ہے جو مطلقاً غیر آباد زمین میں موجود ہو، خواہ وہ زمین دارالاسلام کی ہو یا دارالحرب کی، اگر حربی اس کا دفاع کرتے ہوں، خواہ پانے والے نے اس غیر آباد زمین کو آباد کیا ہو یا اس کو الاٹ کیا گیا ہو یا ایسا نہ ہو [۱]۔

د- سمندر کے بجائے خشکی سے نکالنا:

۲۵- بعض فقہاء نے کنز میں خمس کے وجوب کے لئے، اس کو خشکی سے نکالنے کی شرط لگائی ہے، جبکہ بعض فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، ان کے اختلاف کی بنیاد، کنوز کو غنیمت یا کھیتیوں اور پھلوں کے ساتھ لاحق کرنے میں اور کنوز کے سمندر میں رہتے ہوئے ان پر قبضہ کے ثابت ہونیمیں ان کا اختلاف ہے، جس کی نوعیت کی توضیح حسب ذیل ہے:

سمندر سے برآمد شدہ کے حکم میں کاسانی، حنفیہ کا اختلاف نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: رہا سمندر سے نکالا ہوا جیسے موتی، مونگا، عنبر اور سمندر سے نکلنے والا ہر زیور، اس میں امام ابوحنیفہ وامام محمد کے قول کے مطابق کچھ واجب نہ ہوگا، وہ پانے والے کا ہوگا۔

امام ابویوسف کے نزدیک اس میں پانچواں حصہ ہوگا، ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت عمرؓ کے عامل نے ان کے پاس لکھا کہ ایک موتی ملا ہے، اس میں کیا واجب ہوگا؟ تو انہوں نے فرمایا: اس میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، انہی سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے عنبر میں پانچواں حصہ لیا...... نیز اس لئے کہ علت، کفار کے ہاتھوں سے زبردستی چھینا ہوا مال ہونا ہے، اس لئے کہ پوری دنیا سمندر ہو یا خشکی ان کے قبضہ میں تھی ہم نے اس کو ان کے قبضہ سے لیا ہے، لہذا یہ غنیمت ہوگا، جس میں غنیمت کے دوسرے اموال کی طرح پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے عنبر کے بارے میں دریافت

---

(۱) البحر الرائق ۲/ ۲۵۴، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۱، الشرح الصغیر ۱/ ۶۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۵، ۳۹۶، کشاف القناع ۲/ ۲۲۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۶، اور دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸۔

(۳) تنویر الأبصار بہامش حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۲، المغنی ۲/ ۶۱۵۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸۔

کیا گیا؟ تو انہوں نے فرمایا: یہ سمندر کی پھینکی ہوئی چیز ہے، اس میں پانچواں حصہ نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ کافروں کا قبضہ، سمندر کے اندرونی حصوں پر جن سے موتی اور عنبر نکالے جاتے ہیں ثابت نہیں، لہذا وہاں سے نکالی ہوئی چیز، قہر کے طور پر کفار کے ہاتھوں سے لی گئی نہ ہوگی، لہذا وہ غنیمت کا مال نہ ہوگا، اور نہ اس میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، اسی بناء پر ہمارے اصحاب نے کہا: اگر سمندر سے سونا یا چاندی نکالے تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، موتی اور عنبر کے بارے میں حضرت عمرؓ سے جو منقول ہے، وہ ایسے موتی اور عنبر پر محمول ہے جو کافر بادشاہوں کے خزانوں میں پائے گئے کہ وہ مال غنیمت ہوگا، اس لئے انہوں نے اس میں پانچواں حصہ واجب کیا[1] یہی راجح مذہب ہے، چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے: خلاصہ یہ ہے کہ کنز میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا، جیسے بھی ہو، خواہ زمین کی جنس سے ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ مال متقوم ہو، اس ضابطہ سے وہ تمام زیورات مستثنیٰ ہیں، جو سمندر سے نکالے جائیں، اگرچہ سونا ہو، جو سمندر کی گہرائی میں کنز تھا...... یعنی اگر چہ سمندر سے نکالی جانے والی چیز سمندر کی گہرائی میں، بندوں کے عمل و دخل کے سبب بطور کنز رکھا ہوا سونا ہو کہ اس میں پانچواں حصہ واجب نہیں ہوگا، اور وہ سارا پانے والے کا ہوگا...... اس لئے کہ اس پر قہر و غلبہ نہیں پایا گیا، لہذا وہ مال غنیمت نہیں ہوگا...... اور بظاہر یہ اس مال کے ساتھ خاص ہے، جس پر اسلامی علامت نہ ہو[2]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ سمندر سے برآمد چیز جیسے موتی اور مونگا وغیرہ میں زکاۃ واجب نہ ہوگی، یہی خرقی کے قول کا ظاہر اور ابوبکر کے یہاں مختار ہے، اسی طرح کی بات ابن عباسؓ سے منقول ہے، اسی کے

(۱) بدائع الصنائع ۲/۶۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۱، اس اختلاف کے لئے دیکھئے: البحر الرائق ۲/۲۵۴، تبیین الحقائق ۱/۲۹۱۔

قائل: عمر بن عبد العزیز، عطاء، ثوری، ابن ابی لیلیٰ، حسن بن صالح، ابوثور اور ابوعبید ہیں، امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ اس میں زکاۃ ہوگی، اس لئے کہ وہ معدن سے نکلا ہوا ہے، لہذا وہ خشکی کے معدن سے نکلنے والی چیز کے مشابہ ہوگا[1]۔

ان کے نزدیک راجح یہ ہے کہ سمندر سے نکلنے والی چیز میں زکاۃ واجب نہ ہوگی[2]، اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی صحیح حدیث مروی نہیں ہے اور اصل واجب نہ ہونا ہے[3]۔

مالکیہ نے کہا: جس کو سمندر پھینک دے جیسے عنبر جس پر پہلے کسی کی ملکیت نہ ہو، تو وہ پانے والے کا ہوگا، اس میں سے خمس نہیں لیا جائے گا، اور اگر پہلے وہ کسی کی ملکیت میں ہو اور وہ جاہلیت کے کسی کا ہو یا مشکوک ہو تو وہ رکاز ہوگا اور اگر کسی مسلمان یا ذمی کا ہو تو لقطہ ہوگا[4]۔

ھ-نصاب:

۲۶- جمہور فقہاء، کنوز میں پانچویں حصہ کے وجوب کے لئے نصاب کی شرط نہیں لگاتے ہیں، لہذا جو بھی ملے تھوڑا ہو یا زیادہ اس میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، جیسے اس سلسلہ میں غنیمت ہے، اس کی صراحت حنفیہ اور حنابلہ نے کی ہے، یہی شافعیہ کے یہاں راجح مذہب کے بالمقابل ہے اور یہی مالکیہ کے یہاں مشہور ہے اور مشہور کے بالمقابل، ابن سحنون کا یہ قول ہے کہ معمولی جو نصاب سے کم ہو اس میں پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب نصاب کی شرط لگانا ہے، اگرچہ

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۶۲۰۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۲/۵۸۴۔

(۳) کشاف القناع ۲/۲۲۵، المبدع ۲/۳۵۷۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۹۲۔

دوسرے کے ساتھ ضم کرکے ہو، اس لئے کہ یہ زمین سے حاصل ہونے والا مال ہے، لہذا مقدار اور نوعیت میں اس مال کے ساتھ خاص ہوگا، جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، جیسے معادن [1]۔

و- حولان حول (سال گزرنا):

۲۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ پانچویں حصہ کے وجوب کے لئے، نکلنے والے مال پر حولان حول کی شرط نہیں، اس لئے کہ وہ یک بارگی حاصل ہوتا ہے، جیسے کھیتی اور پھل، لہذا ''حول'' اس کے مناسب نہیں، اس لئے کہ ''حول'' کی شرط افزائش کے لئے ہے اور یہ سارا ہی افزائش ہے [2]۔

ز- پانے والے کا مسلمان ہونا:

۲۸- جمہور فقہاء، خمس کے وجوب کے لئے، پانے والے کے اسلام کی شرط نہیں لگاتے، چنانچہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مسلمان یا ذمی کو کوئی کنز ملے تو ملنے والے میں سے پانچواں حصہ نکالا جائے گا اور باقی پانے والے کا ہوگا [3]۔

(بقول سرخسی) برابر ہے کہ پانے والا مسلمان ہو یا ذمی، بچہ ہو یا بالغ، اس لئے کہ اس مال کا استحقاق، غنیمت کے استحقاق کی طرح ہے، اور یہ تمام افراد جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، ان کا غنیمت میں حق

(۱) حاشیۃ الشلبی، تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۸، المہذب ۱/ ۱۶۳، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۸۷، المجموع ۶/ ۷۹، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۰، الخرشی ۲/ ۲۱۰، کشاف القناع ۲/ ۲۲۶، الإنصاف ۳/ ۱۲۳، المبدع ۲/ ۳۵۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۶، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۸۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۹۔

(۳) السیر الکبیر ۵/ ۲۱۶۸، المجموع ۶/ ۱۰۱۔

ہے، یا تو حصہ کے طور پر یا کچھ عطیہ کے طور پر [1]۔

''المدونۃ'' میں ہے: آدمی جو کنوز پائے، اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا، پانے والے کا مذہب نہیں دیکھا جائے گا [2]۔

''الانصاف'' میں ہے: اس کو ہر اس شخص سے خمس لینا واجب ہوگا جو اس کو پائے مسلمان ہو یا ذمی، ابن حامد کے یہاں مختار یہ ہے کہ ذمی سے سارا رکاز لے کر بیت المال میں ڈال دیا جائے گا، اور اس پر خمس نہیں ہوگا، لیکن راجح مذہب پہلا قول ہے، یعنی خمس کے وجوب میں مسلمان اور ذمی کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا [3]۔

نووی نے لکھا ہے کہ رکاز میں ذمی کا وہی حکم ہے جو معدن میں ہے، لہذا دار الاسلام میں اس کو رکاز نہیں لینے دیا جائے گا اور اگر اس کو پائے تو راجح مذہب کے مطابق اس کا مالک ہو جائے گا۔

شافعیہ نے رکاز میں خمس کے وجوب کے لئے شرط لگائی ہے کہ پانے والا مسلمان ہو، اس لئے کہ رکاز کے خمس کا مصرف، ان کے نزدیک وہی ہے جو زکاۃ کا مصرف ہے اور غیر مسلم جیسے ذمی زکاۃ کا اہل نہیں، لہذا اس پر خمس واجب نہ ہوگا [4]۔

شافعیہ میں سے اہل خراسان نے ذمی پر خمس واجب قرار دیا ہے، اس کی بنیاد اس پر ہے کہ اس کا مصرف، فئی کا مصرف ہے، لہذا اس پر ''خمس'' کے وجوب کے لئے زکاۃ کا اہل ہونا شرط نہیں [5]۔

ح- پانے والے کا اہل ہونا:

۲۹- اس اہل ہونے کا مقصد پانے والے میں غنیمت سے استحقاق

(۱) المبسوط للسرخسی ۲/ ۲۱۲۔

(۲) المدونہ ۱/ ۲۹۰۔

(۳) الانصاف للمرداوی ۳/ ۱۲۴۔

(۴) المجموع ۶/ ۹۱۔

(۵) المجموع ۶/ ۱۰۱، ۱۰۲۔

کی صلاحیت ہونا ہے، یہی حنفیہ اور ان کے موافقین مالکیہ اور حنابلہ کی تشریح ہے اور اسی وجہ سے پانے والے پر خمس واجب ہوگا اور باقی چار خمس اسی کے ہوں گے، اس لئے کہ واجب کا تعلق عین سے ہے، لہذا ان کے نزدیک پانے والے کا آزاد یا غلام، مسلمان یا ذمی، بچہ یا بالغ، مرد یا عورت ہونا برابر ہے، کہ اس میں سے خمس لیا جائے گا اور باقی پانے والے کا ہوگا، خواہ اس کو عشری زمین میں پائے یا خراجی زمین میں، اس لئے کہ اس مال کا استحقاق غنیمت کے استحقاق کی طرح ہے اور ان تمام افراد کے لئے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے غنیمت میں حق ہے، یا تو حصہ کے طور پر یا عطیہ کے طور پر، کیونکہ بچہ، غلام، ذمی اور عورت کو کچھ عطیہ دیا جاتا ہے[(۱)]۔

جمہور اپنے مذہب پر اس فرمان نبوی کے عموم سے استدلال کرتے ہیں: "وفي الركاز الخمس"[(۲)] (اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے)۔

نیز اس لئے کہ وہ عین کے ساتھ واجب کے متعلق ہونے میں غنیمت کے زیادہ مشابہ ہے، نیز اس لئے کہ یہ مال کا کمانا ہے، لہذا یہ کمانے والے کا ہوگا وہ آزاد ہو یا غلام، چھوٹا ہو یا بڑا یا عورت ہو[(۳)]۔

کنز میں خمس کے وجوب کے موانع:

چند اسباب کی وجہ سے خمس یا اس کے بعض حصہ کا واجب ہونا ممنوع ہوجاتا ہے، ان میں سے اہم یہ ہیں: کنز کا نکلنے کے بعد، کلی یا جزوی طور پر تلف ہوجانا، اس کے مالک کا ظاہر ہونا اور امام کا پانے والے پر بیت المال کے لئے کنوز کی کھدائی میں کام کرنے اور اس

(۱) المبسوط ۲/ ۲۱۲۔

(۲) حدیث: "وفی الرکاز الخمس" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۶، الخرشی ۲/ ۲۱۰۔

کے برآمد کرنے کی شرط لگانا وغیرہ، ذیل میں انہی موانع کی اجمال و اختصار کے طور پر وضاحت ہے:

الف- کنز کا کلی یا جزوی طور پر تلف ہونا:

۳۰- مالکیہ کی رائے ہے کہ رکاز کو نکالنے میں اگر زیادہ صرفہ یا زیادہ کام کی ضرورت ہو تو اس کا حکم زکاۃ جیسا ہوگا۔

لہذا اگر ادائیگی کے ممکن ہونے کے بعد وہ کلی یا جزوئی طور پر تلف ہوجائے تو اس سے زکاۃ ساقط نہیں ہوگی اور اگر ادائیگی پر قدرت سے قبل تلف ہو تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[(۱)]۔

شافعیہ نے کہا: اگر رکاز اس میں واجب مقدار کے نکالنے پر قادر ہونے سے قبل تلف ہوجائے اور یہ تلف ہونا، اس کی حفاظت میں کوتاہی کے بغیر ہو تو خمس واجب نہ ہوگا، یہ اس مال زکاۃ پر قیاس ہے جس کی زکاۃ نکالنے پر مالک کے قادر ہونے سے پہلے تلف ہوجائے[(۲)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"، فقرہ/ ۱۳۹، ۱۴۰۔

ب- پانے والے کا مقروض ہونا:

۳۱- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پانے والے پر دین ہونا، خمس کے واجب ہونے سے مانع نہیں، حنفیہ کے نزدیک پانے والا اگر فقیر یا محتاج مقروض ہو تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اپنے لئے خمس کو چھپالے اس کو نہ نکالے، یعنی وہ یہ تاویل کرلے کہ اس کا بیت المال میں حق اور فیٔ میں حصہ ہے، اس لئے انہوں نے اس کے لئے جائز قرار دیا ہے کہ اس کے عوض، خمس کو اپنے لئے لے لے، نہ کہ انہوں نے معادن سے خمس کو ساقط کردیا ہے[(۳)]۔

(۱) حاشیۃ العدوی مع الخرشی ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۸۔

(۳) فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۳/ ۳۶۵، البحر الرائق ۲/ ۲۵۲، الخرشی =

شافعیہ کے نزدیک اظہر قول ہے کہ دین وجوب زکاۃ سے مانع نہیں ہوگا اور ان کے یہاں مرجوح قول ہے کہ دین، مال باطن یعنی نقد رکاز اور سامان تجارت میں واجب سے مانع ہوگا، مال ظاہر یعنی مویشی، کھیتیاں، پھل اور معادن میں مانع نہیں ہوگا، فرق یہ ہے کہ مال ظاہر میں افزائش بذات خود ہوتی ہے، جبکہ مال باطن اس میں تصرف کرنے پر بڑھتا ہے اور دین اس سے مانع ہوگا اور اس مال کو اس دین کی ادائیگی میں صرف کرنے کی ضرورت ہوگی (۱) اختلاف کی جگہ جیسا کہ حاشیۃ الجمل میں ہے کہ مال دین سے زائد نصاب کے برابر نہ ہو اور اگر بقدر نصاب زائد ہو تو زائد کی زکاۃ نکالے گا اور مال زکاۃ کے علاوہ دوسرا مال اس کے پاس نہ ہو، جس سے اپنے دین کو ادا کردے، اگر ایسا مال اس کے پاس ہو تو جمہور شافعیہ کے نزدیک قطعی طور پر مانع نہیں ہوگا (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک دین، اموال باطنہ میں زکاۃ کے وجوب سے مانع ہوگا، ایک ہی روایت ہے، اموال باطنہ سے مراد اثمان اور سامان تجارت ہیں، اس کے قائل: عطاء، سلیمان بن یسار، حسن، نخعی، لیث، ثوری، اوزاعی، اسحاق اور ابوثور ہیں، ربیعہ اور حماد بن ابوسلیمان نے کہا: مانع نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ آزاد مسلمان ہے، ایک سال نصاب کا مالک رہا لہذا اس پر زکاۃ واجب ہوگی، جیسے وہ شخص جس پر کوئی دین نہ ہو (۳) دین کے برابر مقدار کی زکاۃ سے دین کے مانع ہونے کے قول کی دلیل فرمان نبوی ہے: "لا صدقة إلا عن ظهر غنى" (۴) (صدقہ، مال داری کے بغیر نہیں)۔

= ۲/ ۲۱۰۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۱۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۸۹۔

(۳) الشرح الکبیر مع المغنی ۲/ ۴۵۰۔

(۴) حدیث: "لا صدقة إلا عن ظهر غنى" کی روایت احمد (۲/ ۲۳۰) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

اموال ظاہرہ یعنی مویشی، غلے اور پھل کے بارے میں دو روایات ہیں، اول: ان میں زکاۃ کے وجوب سے دین مانع ہوگا، اس کی دلیل وہی مذکورہ حدیث ہے، امام احمد نے اسحاق بن ابراہیم کی روایت میں کہا: پہلے دین سے شروع کرے گا، اس کو ادا کرے گا، پھر دیکھے گا کہ خرچ نکالنے کے بعد اس کے پاس جو بچتا ہے، اس کی زکاۃ دے، اور کسی ایسے شخص پر جس کا دین اس کے مال سے زیادہ ہے، اونٹ یا گائے یا بکری یا کھیتی میں صدقہ نہیں ہوگا، یہ عطاء، حسن، نخعی، سلیمان بن یسار، ثوری، لیث اور اسحاق کا قول ہے۔

دوسری روایت: اس میں زکاۃ سے مانع نہیں ہوگا: یہ اوزاعی کا قول ہے (۱)۔

تیسری روایت: دین، اموال ظاہرہ میں زکاۃ سے مانع نہیں ہوگا، البتہ کھیتیوں اور پھلوں میں جو خاص طور پر ان پر خرچ کرنے کے لئے دین لیا ہے، اس میں مانع ہوگا، یہ خرقی کے کلام کا ظاہر ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "زکاۃ" فقرہ/ ۳۳، ۳۴۔

ج- امام کے ساتھ شرط لگانا اور متفق ہونا:

۳۲- اگر امام خاص شرائط مثلاً یہ کہ پانے والا معین اجرت لے گا، اور برآمد مال مسلمانوں کے بیت المال کا ہوگا، کے بغیر کنوز کو برآمد کرنے کے لئے کام کی اجازت نہ دے تو اس طرح کی شرط صحیح ہوگی اور اس کو پورا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ مسلمان اپنی شرطوں پر (قائم رہتے) ہیں، کاسانی کہتے ہیں: رکاز میں پانچواں حصہ ہوگا، خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا ذمی، بڑا ہو یا چھوٹا، ہاں اگر یہ امام کی اجازت سے ہو اور وہ اس کے لئے کوئی چیز طے کردے تو

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۲/ ۴۵۲۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۲/ ۴۵۲۔

اس شرط کو پوری کرسکتا ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**المسلمون علی شروطهم**"[۱] (مسلمان اپنی شرطوں پر قائم رہتے ہیں)، نیز اس لئے کہ جب امام اس کے لئے کچھ طے کردے گا تو مشروط کو اس کے کام کی اجرت مقرر کردے گا اور اس طور پر وہ اس کا مستحق ہوجائے گا[۲]، خرشی لکھتے ہیں کہ اس نوعیت کا معاہدہ: بدلہ کو ہبہ کرنا مانا جائے گا، تاکہ اجرت یا عمل کے مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ کی صحت میں کوئی نزاع نہ ہو[۳]۔

مال کا کنز ہونا:

۳۳- مال کے کنز ہونے کے مفہوم کی تعیین میں فقہاء کے تین نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر: کنز کی تعریف یہ ہے کہ کنز وہ ہے" جو حاجت سے زائد ہو"[۴] اس نقطۂ نظر کے مشہورترین داعی حضرت ابوذرؓ ہیں۔

رازی نے کہا: مال کثیر اگر جمع ہوجائے تو یہی قابل مذمت کنز ہے، خواہ اس کی زکاۃ ادا کردی جائے یا ادا نہ کی جائے[۵] اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "**وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ**"[۶] (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کرکر کے رکھتے ہیں)۔

ظاہر آیت، مال جمع کرنے سے ممانعت کی دلیل ہے، نیز اس لئے کہ حضرت ثوبانؓ نے روایت کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**تبا للذهب و الفضه**" (تباہی ہو سونے چاندی کو) لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! پھر کس مال کو ہم کنز بنائیں؟ آپ نے فرمایا "**قلبا شاکرا و لسانا ذاکرا و زوجة صالحة**"[۱] (شکر گزار دل، ذکر کرنے والی زبان، اور نیک بیوی کو)۔

دوسرا نقطۂ نظر: کنز کی تعریف یہ ہے کہ کنز ایسے مال کو جمع کرنا ہے، جس کی زکاۃ نہ دی جائے، اور جس مال کی زکاۃ ادا کردی جائے وہ کنز نہیں ہوگا، ابن عمر نے فرمایا: جس کی زکاۃ ادا کردی جائے وہ کنز نہیں، اگرچہ ساتوں زمین کے نیچے ہو، اور جس کی زکاۃ ادا نہ کردی جائے، وہ کنز ہے، اگرچہ زمین کے اوپر ہو[۲] اور یہی کنز مذموم ہے، جیسا کہ اکثر حضرات نے کہا ہے۔

ان کا استدلال فرمان باری: "**وَلَا يُنفِقُوْنَهَا فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ**"[۳] (اور اس کو خرچ نہیں کرتے اللہ کی راہ میں) کے بارے میں ابن عباسؓ کے اس فرمان سے ہے کہ اس سے مراد: وہ لوگ ہیں، جو اپنے مال کی زکاۃ ادا نہیں کرتے ہیں۔ نیز اس فرمان باری کے عموم سے ہے: "**لَهَا مَا كَسَبَتْ**"[۴] (ان کے آگے ان کا کیا ہوا آئے گا) کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان نے جو کمایا ہے، وہ اس کا حق ہے[۵]، نیز فرمان نبوی ہے: "**نعم المال الصالح للمرء**

---

(۱) حدیث: "المسلمون علی شروطهم" کی روایت ترمذی (۶۳۵/۳) نے حضرت عمرو بن عوف المزنیؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۶۵/۲، ۶۶۔

(۳) الخرشی ۲۰۹/۲۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱۲۵/۸، کنز کی مذمت میں وارد احادیث صحیح مسلم کتاب الزکاۃ میں دیکھیں۔

(۵) تفسیر رازی ۴۴/۱۶۔

(۶) سورۂ توبہ/ ۳۴۔

(۱) حدیث: لما نزلت آية: "وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ" کی روایت ترمذی (۲۷۷/۵) واحدی نے اسباب النزول (ص ۲۴۴) میں کی ہے اور الفاظ واحدی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) التفسیر الکبیر للامام الفخر الرازی ۱۲۵/۸، صحیح سنن ابن ماجہ ترتیب الالبانی ۲۹۸/۱۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۳۴۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۳۴۔

(۵) تفسیر الرازی ۴۴/۱۶۔

الصالح" [1] (پاکیزہ مال! نیک آدمی کے لئے اچھا ہے)۔

تیسرا نقطۂ نظر: مال کے کنز ہونے کی تعریف یہ ہے کہ کنز وہ مال ہے جس سے ہنگامی حقوق پورے نہ کئے جائیں جیسے قیدی کو چھڑانا اور بھوکے کو کھانا کھلانا وغیرہ [2]۔

کنیسۃ

دیکھئے: "معابد"۔

(۱) حدیث: "**نعم المال الصالح للمرء الصالح**" کی روایت احمد (۴/۱۹۷) اور حاکم (۲/۱۳۶) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) القرطبی ۸/۱۲۶۔

کنیۃ

تعریف:

۱- کنیت: ایسا اسم ہے جو کسی شخص پر تعظیم واکرام کے لئے بولا جائے، جیسے ابوحفص، ابوالحسن، یا اس کی علامت کے طور پر جیسے ابوتراب [1]، یہ رسول ﷺ نے حضرت علی بن ابوطالبؓ کی کنیت رکھی تھی، جس کی اصل یہ ہے کہ آپ نے ان کو مسجد کی دیوار سے لیٹا ہوا دیکھا ان کی پشت پر مٹی لگی ہوئی تھی [2]۔

ابن منظور نے کہا: کنیت کی تین قسمیں ہیں:

اول: ایسی چیز سے کنایہ کیا جائے جس کا تذکرہ برا سمجھا جاتا ہو۔

دوم: تعظیم وتوقیر کے لئے کوئی اسم، کسی شخص کی کنیت رکھ دی جائے۔

سوم: کنیت، اسم کے قائم مقام ہوجائے اور کنیت والا اسی کے ذریعہ معروف ہو، جیسے اپنے نام سے معروف ہوتا ہے، جیسے ابولہب، اس کا نام عبدالعزی ہے، اپنی کنیت سے مشہور ہے تو اللہ تعالی نے اس کا یہی نام ذکر کیا [3]۔

کنیت: وہ نام ہے جو أب یا أم سے شروع ہو، جیسے ابوعبداللہ، اور

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: "**أن النبي ﷺ کنی علی بن ابی طالب بأبی تراب**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۵۸۷) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۳) لسان العرب۔

ام الخیر[1]، جرجانی نے کہا: کنیت وہ نام ہے جو اُب یا اُم یا ابن یا بنت سے شروع ہو[2]۔

کنیت، اسم اور لقب کے علاوہ علم ہے، اور ان دونوں کے ساتھ یا ان دونوں کے بغیر صاحب کنیت کی حیثیت کو اس سے بالاتر سمجھتے ہوئے کہ اس کا تذکرہ صرف نام کے ساتھ ہو کنیت کا استعمال ہوتا ہے اور یہ شرفاء کے لئے ہوتی ہے۔

کنیتیں عربوں میں مشہور ہیں، حتی کے اسماء پر بھی غالب آ جاتی ہیں، جیسے ابوطالب و ابولہب وغیرہ۔

اور کبھی ایک شخص کی ایک یا اس سے زیادہ کنیت بھی ہوتی ہے اور کبھی وہ اپنے نام و کنیت دونوں سے مشہور ہوتا ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لقب:

۲- لقب لغت میں: انسان کے لئے اس کے اسم علم کے بعد بولا جانے والا ایسا لفظ جو اپنے معنی کے لحاظ سے مدح یا ذم پر دلالت کرے۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[4]۔

لقب اور کنیت اس بات میں مشترک ہیں کہ دونوں کے ذریعہ مدعو کا تعارف ہوتا ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ لقب سے مدح یا ذم سمجھ میں آتی ہے اور کنیت کے شروع میں اَب یا اُم ہوتا ہے[5]۔

(۱) شرح ابن عقیل ۱/۱۱۹، فتح الباری ۶/۵۶۰۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) فتح الباری ۶/۵۶۰۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، التعریفات، المفردات مادہ: ''لقب''، مغنی المحتاج ۴/۲۹۵، تفسیر القرطبی ۱۶/۳۲۸، فتح الباری ۶/۵۶۰۔
(۵) تحفۃ المودود ص ۱۱۵۔

ب-اسم:

۳- اسم لغت میں: جس سے کسی چیز کو پہچانا جائے اور اس پر استدلال کیا جائے، وہ ''سمو'' سے ماخوذ ہے، یعنی بلند ہونا، یا ''وسم'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی علامت ہے، اہل لغت میں اختلاف ہے۔

اسم نحویوں کے نزدیک: جو کسی زمانہ سے اقتران کے بغیر ذاتی معنی پر دلالت کرے، جیسے رجل (آدمی) اور فرس (گھوڑا) اور اسم اعظم: صفات الٰہی کے معانی کا جامع اسم، اسم جلالہ: اللہ تعالی کا نام[1]۔

کنیت اور اسم میں فرق یہ ہے کہ کنیت کے شروع میں اب یا ام وغیرہ ہوتا ہے، اسم کے شروع میں ایسا نہیں ہوتا۔

کنیت سے متعلق احکام:

نبی علیہ السلام کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنے کا حکم:

اس مسئلہ میں علماء کے پانچ مختلف مذاہب ہیں[2]:

۴- اول: نبی علیہ السلام کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا جائز نہیں، آپ علیہ السلام کی کنیت ابوالقاسم تھی، قاسم آپ کے صاحب زادہ کا نام ہے، یہ آپ کی اولاد میں سب سے بڑے تھے، یہ حکم نبی علیہ السلام کی زندگی کے زمانہ کا ہے، آپ کی وفات کے بعد کنیت رکھنا جائز ہے، خواہ کنیت والے کا نام محمد ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**سموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي**''[3] (میرے نام پر نام رکھا کرو، لیکن میری کنیت کے ذریعہ کنیت نہ رکھا کرو)، کیونکہ اس حدیث

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات، المعجم الوسیط، فتح الباری ۶/۵۶۰۔
(۲) فتح الباری ۱۰/۵۷۲، ۵۷۳۔
(۳) حدیث: ''سموا باسمی ولاتکنوا بکنیتی'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۳۹) نے کی ہے۔

کے بیان کرنے کا ایک سبب یہ ہے کہ آپ ﷺ بازار میں تھے۔ اتنے میں ایک شخص نے کہا: اے ابوالقاسم! نبی ﷺ اس کی طرف متوجہ ہوئے تو اس نے کہا: میں نے تو دوسرے شخص کو پکارا ہے، تب آپ نے فرمایا: "**سموا باسمی ولا تکنوا بکنیتي**" (میرے نام پر نام رکھا کرو، لیکن میری کنیت کے ذریعہ کنیت نہ رکھا کرو)۔ اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ ممانعت کی علت حیات نبوی کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے اور یہ علت وفات نبی ﷺ سے زائل ہوگئی، نیز حضرت علیؓ کی اس حدیث سے کہ انہوں نے کہا: '**قلت یا رسول الله: إن ولد لی من بعدک ولد أسمیه باسمک وأکنیه بکنیتک؟ قال: نعم**"[۱] (میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر آپ کے بعد میرا کوئی لڑکا پیدا ہوگا تو اس کا نام، آپ کے نام پر رکھوں اور اس کی کنیت آپ کی کنیت پر رکھوں؟ تو آپ نے فرمایا ہاں)، نیز اس لئے کہ بعض صحابہ نے اپنے بیٹے کا نام، محمد، اور اس کی کنیت ابوالقاسم رکھی، جیسے حضرت ابوبکر صدیق، طلحہ بن عبیداللہ، سعد، جعفر بن ابی طالب، عبدالرحمٰن بن عوف، حاطب بن ابی بلتعہ، اور اشعث بن قیسؓ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے فرمان نبوی: "**سموا باسمي ولا تکنوا بکنیتي**" میں وارد نہی کو زمانہ، حیات نبوی ﷺ کے ساتھ خاص سمجھا تھا، آپ کی حیات کے بعد کا یہ حکم نہیں ہے۔

یہ جمہور فقہاء[۲] حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے اور شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں ایک ایک قول یہی ہے اور اسی کو نووی نے

(۱) حدیث علیؓ: "إن ولد لي......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۰) اور ترمذی (۵/ ۱۳۷) نے کی ہے، اور کہا: حدیث صحیح ہے۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، فتح الباری ۶/ ۵۶۰، ۱۰/ ۵۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۹، ۴/ ۲۹۵، المغنی ۸/ ۶۴۷، الفروع ۳/ ۵۶۲، ۵۶۵۔

راجح کہا ہے۔

حنفیہ نے کہا: جس کا نام محمد ہو، ابو القاسم کنیت رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی: "**سموا باسمی ولا تکنوا بکنیتي**"، منسوخ ہے اور ابن عابدین نے منسوخ ہونے پر یہ حاشیہ لکھا ہے: شاید اس کی وجہ، آپ ﷺ کی وفات سے نہی کی علت کا زائل ہونا ہے[۱]۔

مالکیہ میں قاضی عیاض نے کہا: جمہور سلف وخلف وفقہاء امصار کی رائے ہے کہ ابوالقاسم نام اور کنیت رکھنا جائز ہے اور اس کی ممانعت منسوخ ہے[۲]۔

۵- دوم: آپ ﷺ کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا مطلقاً ناجائز ہے، یعنی خواہ صاحب کنیت کا نام محمد ہو یا نہ ہو، خواہ یہ نبی ﷺ کے زمانہ میں ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "**سموا باسمي ولا تکنوا بکنیتي**"۔

یہی امام شافعی کا قول اور ان کا مشہور مذہب ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے[۳]۔

٦- سوم: جس کا نام محمد ہو، اس کے لئے آپ کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا جائز نہیں، البتہ دوسرے کے لئے جائز ہے، خواہ یہ آپ ﷺ کی حیات کے زمانہ میں ہو یا آپ کی وفات کے بعد، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لاتجمعوا بین اسمي و کنیتي**"[۴] (میرا نام اور کنیت دونوں ایک ساتھ نہ رکھو) نیز حدیث ہے: "**سموا باسمي**

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۶۲۔
(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، فتح الباری ۱۰/ ۵۷۳۔
(۳) فتح الباری ۱۰/ ۵۷۲، ۵۷۴، ٦/ ۵٦۰، مغنی المحتاج ۱/ ۹، الفروع ۳/ ۵٦۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) حدیث: "لا تجمعوا بین اسمی و کنیتی" کی روایت احمد (۲/ ۴۳۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۴۸) میں نقل کر کے کہا، اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

ولا تكنوا بكنيتي" نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا کہ ہم آپ کے نام اور کنیت کو ایک ساتھ رکھیں اور آپ نے فرمایا: "**انا أبو القاسم و الله يعطي و أنا أقسم**"[1] (میں ابوالقاسم ہوں، اللہ دیتا ہے، میں تقسیم کرتا ہوں)، نیز حدیث "**من تسمى باسمي فلا يكنى بكنيتي**"[2] (جو میرے نام پر نام رکھے، وہ میری کنیت کے ذریعہ کنیت نہ رکھے)۔

رافعی نے کہا: یہ اصح ہونے کے لائق ہے، اس لئے لوگ ہر دور میں بلانکیر اس کو انجام دیتے رہے ہیں۔

یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے[3]۔

۷- چہارم: محمد نام رکھنا مطلقاً ناجائز اور ابوالقاسم کنیت رکھنا مطلقاً ناجائز ہے، اس کو طبری نے نقل کیا ہے، اس کے قائل کا استدلال حضرت انسؓ کی مرفوع روایت سے ہے: "**تسمونهم محمدا ثم تلعنونهم**"[4] (تم محمد نام رکھتے ہو، پھر اس نام والوں پر لعنت بھیجتے ہو)، نیز روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے لکھا: نبی کے نام پر کسی کا نام نہ رکھو، عیاض نے کہا: زیادہ احتمال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے نبی ﷺ کے نام کی تعظیم میں ہی ایسا کیا، تاکہ آپ کے نام کی حرمت پامال نہ ہو، انہوں نے محمد بن زید بن خطاب سے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا: محمد! اللہ تمہارے ساتھ ایسا ایسا کرے، تو انہوں نے محمد بن زید کو بلایا اور فرمایا: تمہارے ذریعہ سے رسول اللہ ﷺ کو برا بھلا

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: "**نهى رسول الله ﷺ أن يجمع بين اسمه وكنيته**" کی روایت بخاری فی الادب المفرد (ص ۲۹۴) نے کی ہے، ترمذی نے اس کو مختصراً (۵/۱۳۶) میں نقل کیا اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "**من تسمى باسمي فلا يكنى بكنيتي**" کی روایت احمد (۲/۳۱۲) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۰/۵۷۲، الفروع ۳/۵۶۵، ۵۶۶۔

(۴) حدیث: "**تسمونهم محمداً ثم تلعنونهم**" کی روایت ابویعلی (۶/۱۱۶) نے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع (۸/۴۸) میں کہا: اس میں حکم بن عطیہ ہے جس کو ابن معین نے ثقہ اور دوسروں نے ضعیف کہا ہے۔

کہا جائے، مجھے یہ پسند نہیں ہے، چنانچہ ان کا نام بدل کر عبدالرحمن رکھ دیا[1]۔

۸- پنجم: رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں آپ کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا مطلقاً ناجائز ہے، یعنی خواہ صاحب کنیت کا نام محمد ہو یا نہ ہو اور آپ کے وصال کے بعد تفصیل ہے جس کا نام محمد یا احمد ہو، اس کے لئے آپ ﷺ کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا جائز نہیں ہے اور جس کا نام محمد یا احمد نہ ہو اس کے لئے آپ ﷺ کی کنیت کے ذریعہ کنیت رکھنا جائز ہے۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: یہ غیر معروف ہونے کے باوجود، تمام مذاہب میں اوسط ہے[2]۔

کنیت رکھنے کا حکم:

۹- جمہور فقہاء نے کہا: اہل فضل مردوں اور عورتوں کو کنیت رکھنا مسنون ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کنیت رکھتے تھے۔

اس طرح کبار صحابہؓ بھی۔

اسی طرح مسنون ہے کہ اگر مرد کی چند اولاد ہوں تو اپنی اولاد میں سب سے بڑے کے ذریعہ کنیت رکھے، اسی طرح اگر عورت کی چند اولاد ہوں تو اس کے لئے مسنون ہے کہ اپنے سب سے بڑی اولاد کے ذریعہ کنیت رکھے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادہ قاسم کے ذریعہ آپ کی کنیت ابوالقاسم تھی اور وہ آپ کی اولاد میں سب سے بڑے تھے[3]، نیز ہانی بن یزید کی روایت ہے: "**أنه لما**

(۱) فتح الباری ۱۰/۵۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الفروع ۳/۵۶۵۔

(۲) فتح الباری ۱۰/۵۷۴، الفروع ۳/۵۶۵، ۵۶۶۔

(۳) فتح الباری ۶/۵۶۰، مواہب الجلیل ۳/۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/۲۹۵، الفروع ۳/۵۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۶/۳۳۰، الآداب الشرعیہ ۱/۵۰۸، ۵۰۹۔

وفد إلى رسول الله ﷺ مع قومه سمعهم يكنونه بأبي الحكم، فدعاه رسول الله ﷺ فقال: إن الله هو الحكم وإليه الحكم فلم تكنى أبا الحكم؟ فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شئ أتوني فحكمت بينهم فرضي كلا الفريقين، فقال رسول الله ﷺ: ما أحسن هذا، فمالك من الولد؟ قال: لي شريح ومسلم وعبد الله، قال: فمن أكبرهم؟ قلت شريح، قال: فأنت أبو شريح"[1] (وہ جب اپنی قوم کے ساتھ، رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کو سنا کہ وہ ہانی بن یزید کو ابو الحکم کنیت سے پکارتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے ان کو بلایا اور فرمایا: اللہ ہی حکم ہے، اور اسی کے پاس حکم ہے، پھر تم کنیت ابو الحکم کیوں رکھتے ہو؟ انہوں نے کہا: میری قوم میں جب کسی چیز میں اختلاف ہوتا ہے تو وہ میرے پاس آتی اور میں ان کا فیصلہ کر دیتا ہوں اور دونوں فریق راضی ہو جاتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا خوب! پھر تمہارے لڑکے کتنے ہیں؟ انہوں نے کہا: شریح، مسلم اور عبد اللہ ہمارے لڑکے ہیں، آپ نے فرمایا: کون بڑا ہے؟ انہوں نے کہا: شریح آپ نے فرمایا: پھر تم ابو شریح ہو)۔

حنابلہ میں ابن مفلح نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی اپنی اولاد میں سب سے بڑے پر کنیت رکھے، یہی اولی ہے، البتہ دوسری اولاد پر کنیت رکھنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ سے فرمایا "**السلام عليک يا أبا إبراهيم**"[2] (آپ پر سلام ہو اے ابو ابراہیم)، ابراہیم کی ولادت مدینہ منورہ میں ماریہ قبطیہ کے بطن سے ہوئی تھی۔

اگر مرد یا عورت کو کوئی بچہ نہ ہو تو دوسرے کی اولاد پر کنیت رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے[1] ان کی کوئی اولاد نہ تھی، جس پر کنیت رکھ سکیں، اس کا ان کو دکھ تھا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: اپنے بیٹے (یعنی اپنے بھانجے) عبد اللہ پر کنیت رکھ لو' مسدد (راوی حدیث) نے کہا: عبد اللہ بن زبیرؓ[2]۔

اسی طرح کسی شخص کے ساتھ پائی جانے والی حالت پر بھی کنیت رکھنا جائز ہے، جیسے ابو تراب اور ابو ہریرہ وغیرہ[3]۔

گنہ گار کے لئے کنیت:

۱۰ - فقہاء نے کہا: کافر یا فاسق یا بدعتی کنیت نہ رکھے، اس لئے کہ یہ لوگ تعظیم و اکرام کے اہل نہیں، بلکہ ہم کو حکم ہے کہ ان پر سختی کریں، مگر یہ کہ اس کا نام لے کر تذکرہ کرنے میں فتنہ کا اندیشہ ہو یا اس کا تعارف کرانا ہو: جیسے کہ ابولہب کے بارے میں اس فرمان باری میں کہا گیا: "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ"[4] (دو ہاتھ ٹوٹ گئے ابولہب کے)۔

اس کا نام عبد العزی تھا[5]۔

---

(۱) حدیث ہانی بن یزید: "لما وفد إلى رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۵/۲۴۰) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن جبريل قال للنبي ﷺ: السلام عليكم يا أبا إبراهيم" کی روایت ابن عساکر نے تاریخ دمشق (ص ۱۱۰ قسم السیرۃ =

= النبوۃ) میں کی ہے، اور ذہبی نے تاریخ الاسلام (ص ۳۴ قسم السیرۃ) اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۱) فتح الباری ۶/۵۶۰، ۱۰/۵۷۱، الفروع ۳/۶۳، مواہب الجلیل ۳/۲۵۶، سبل السلام ۱/۵۴۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "حين وجدت على كونها لم يكن لها ولد تتكنى به......" کی روایت ابوداؤد (۵/۲۵۳) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۰/۵۸۲، ۵۸۷، ۵۸۸، مواہب الجلیل ۳/۲۵۶، ۲۵۷۔

(۴) سورۃ المسد/۱۔

(۵) مغنی المحتاج ۴/۲۹۵، تفسیر القرطبی ۱۶/۳۳۰، دلیل الفالحین ۴/۵۳۲۔

بچہ کے لئے کنیت:

۱۱- بچہ کے لئے کنیت کے حکم میں، اسی طرح ہر لاولد کے لئے کنیت کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ بچہ یا لاولد کے لئے کنیت رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں [۱] اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ سب سے بہتر اخلاق والے تھے، میرا ایک بھائی ابوعمیر تھا، راوی نے کہا: میں سمجھتا ہوں کہ اس کا دودھ چھوٹ چکا تھا، جب وہ آتا تو رسول اللہ ﷺ پوچھتے: "**يا أبا عمير مافعل النغير؟**" [۲] (کہو ابوعمیر! نغیر کیا ہوئی)۔

نیز حضرت عمر نے فرمایا: اپنی اولاد کی کنیت رکھنے میں جلدی کرو، کہیں جلد ہی ان کے برے لقب نہ پڑ جائیں۔

حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے ان کے کسی بچہ کے پیدا ہونے سے پہلے ان کی کنیت ابوعبدالرحمٰن رکھا [۳]۔

علماء نے کہا: بچوں کی کنیت نیک فال کے طور پر رکھتے تھے کہ وہ زندہ رہے گا، اور اس کی اولاد ہوگی، نیز برے لقب سے امن رہے گا۔

ابن عابدین نے کہا: اگر اپنے چھوٹے بچہ کی کنیت ابوبکر وغیرہ رکھے تو بعض علماء نے اس کو مکروہ کہا ہے، لیکن عام علماء اس کو مکروہ نہیں سمجھتے، اس لئے کہ لوگ اس سے نیک فال مراد لیتے ہیں [۴]۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۵۸۲، ۵۸۴، ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، مواہب الجلیل ۳/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۹۔

(۲) حدیث انسؓ: "كان النبی ﷺ أحسن الناس خلقا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۸۲) اور مسلم (۴/ ۱۶۹۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن مسعودؓ: "أن النبی ﷺ كناه أبا عبدالرحمن قبل أن يولد له" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۹/ ۵۸) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۵۶) میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸۔

کہانۃ

تعریف:

۱- کہانت لغت میں: "**كهن يكهن كهانة**" سے ماخوذ ہے جس کے معنی غیب کی بات بتانا، کاہن: جو مستقبل میں ہونے والی چیزوں کی خبر دے، اسرار جاننے اور غیب دانی کا دعوی کرے [۱]۔

اہل عرب، کسی کے کام کو انجام دینے والے اور اس کی ضرورت میں کوشاں شخص کو" کاہن" کہتے ہیں، اسی طرح کسی بھی نازک علم رکھنے والے کو کاہن کہتے ہیں۔

بعض حضرات نجومی اور طبیب کو" کاہن" کہتے ہیں۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

تنجیم:

۲- تنجیم: ایسا علم جس کے ذریعہ فلکی ہیئات سے زمین پر پیش آنے والے حوادث پر استدلال کا طریقہ معلوم ہو [۳]۔

تنجیم اس معنی میں کہانت کی ایک قسم ہے۔

---

(۱) لسان العرب، التعریفات للجرجانی، المغرب، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰، ۳۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱۔

کہانت سے متعلق احکام:

۳- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ علم غیب کا دعوی کرنے کے معنی میں کہانت اور اس کے ذریعہ کمانا حرام ہے۔ اسی طرح اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ مستقبل کے امور کے بارے میں معلوم کرنے کے لئے کاہن کے پاس آنا بھی حرام ہے، اور اس کی بات کی تصدیق کرنا کفر ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ"[1] (جو کسی کاہن یا نجومی کے پاس آئے، اور اس کی بات کی تصدیق کرے تو اس نے محمد ﷺ پر نازل (دین) کا کفر کیا)، اور رسول اللہ ﷺ نے کہانت کی کمائی کھانے سے منع فرمایا، اس لئے کہ وہ حرام ہے، ناجائز طریقہ سے آیا ہے، جیسے زانیہ کی اجرت، ابومسعود انصاریؓ کی روایت میں ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب، و مهر البغي، و حلوان الكاهن"[2] (رسول اللہ ﷺ نے کتے کی قیمت، زانیہ کی اجرت اور کاہن کے معاوضہ سے منع فرمایا)، معاوضہ سے مراد: کہانت کی اجرت ہے، غیب جس کا علم صرف اللہ تعالی کو ہوتا ہے اس کے جاننے کا ہر دعوی کہانت میں داخل ہے اور کاہن کے نام میں ہر نجومی، عراف اور کنکری مارنے والے وغیرہ داخل ہیں جو اس کا دعوی کریں[3]۔

بعثت نبوی سے قبل دور جاہلیت میں عربوں میں کہانت کا رواج تھا۔ بہت سے کاہن تھے، جس میں بعض کا دعوی تھا کہ ایک تابع جن اور رئي[1] اس کے پاس خبریں لاتا ہے[2]۔

روایت میں ہے کہ شیاطین چوری چھپے (آسمان کی خبریں) سنتے اور ان کو کاہنوں کے پاس پہنچا دیتے اور کاہن اس میں جو چاہتے بڑھا دیا کرتے تھے اور کافر ان کی باتوں کو قبول کر لیتے تھے۔

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ شیاطین خبریں سننے کے لئے فوج درفوج اوپر جاتے اور سرکش شیطان اکیلا اوپر جاتا، اس کو ستارے سے مارا جاتا، جو مشیئت الہی کے مطابق اس کی پیشانی یا پہلو پر لگتا۔ اور وہ جلنے لگتا، جلتے ہوئے اپنے ساتھیوں کے پاس آتا اور کہتا: ایسا ایسا تھا، یہ لوگ اپنے کاہن دوستوں کے پاس جاتے اور کئی گنا جھوٹ بڑھا کر ان کو بتا دیتے اور جب ان کی کہی ہوئی باتوں میں سے کچھ کو ہوتے ہوئے دیکھتے تو ان کے سارے جھوٹ کو صحیح مانتے تھے[3]، بعثت نبوی کے بعد آسمان پر پہرہ لگا دیا گیا تو قرآن کریم کے ذریعہ جس کے ذریعہ اللہ نے حق وباطل میں امتیاز پیدا کر دیا کہانت کا خاتمہ ہو گیا اور اللہ تعالی اپنی مشیئت کے مطابق غیب کی وہ باتیں اپنے نبی کو وحی کے ذریعہ بتا دیتا، جن کا احاطہ کرنے سے کاہن بے بس تھے، نزول قرآن نے آپ کو بے نیاز کر دیا اور کاہنوں کی بے بنیاد باتوں کو نیست ونابود کر دیا[4]۔

اسلام نے تمام انواع کی کہانت کو باطل قرار دیا، اس کے استعمال کو حرام قرار دیا اور یہ اصول مقرر کر دیا کہ غیب کا علم اللہ تعالی کے سوا کسی کو نہیں ہے، فرمان باری ہے: "قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي

---

(۱) حدیث: "من أتى كاهنا أو عرافا......" کی روایت احمد (۲/ ۴۲۹) اور حاکم (۱/ ۸) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث ابو مسعود انصاریؓ: "أن النبي ﷺ نهى عن ثمن الكلب......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۸) نے کی ہے۔

(۳) سبل السلام ۳/ ۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱، ۵/ ۲۷۲۔

---

(۱) الرَّئِيّ بروزن فَتِيّ: جنی۔

(۲) لسان العرب، مادہ: "کہن" حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰، ۳۱، ۵/ ۲۷۲، سبل السلام ۳/ ۱۴۔

(۳) جامع البیان لابن جریر الطبری ۱۴/ ۱۱ طبع دار المعرفۃ بیروت۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱، ۵/ ۲۷۲۔

السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللّٰهُ“ [1] (آپ کہہ دیجئے کہ آسمانوں اور زمین میں جتنی (مخلوق) موجود ہے کوئی بھی غیب کی بات نہیں جانتا بجز اللہ کے)۔

کاہنوں کے ان دعووں کو جھٹلا دیا کہ شیاطین ان کے پاس آسمان کی خبر لاتے ہیں، فرمان باری ہے: ”وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُوْنَ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُوْلُوْنَ“ [2] (اور نہ وہ اس قابل اور نہ یہ ان کے بس کی بات ہے وہ تو (وحی کے) سننے سے محروم کئے جاچکے ہیں)۔

ارتداد اور عدم ارتداد کے لحاظ سے کاہن کا حکم:

۴-فقہاء نے کہا: کاہن، غیب دانی کے دعوے کی وجہ سے کافر ہوجائے گا، [3] اس لئے کہ یہ دعوی نص قرآنی سے متعارض ہے، فرمان باری ہے: ”عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖ أَحَدًا إِلاَّ مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَسُوْلٍ“ [4] (وہی غیب کا جاننے والا ہے، سو وہ (ایسے) غیب پر کسی کو بھی مطلع نہیں کرتا ہاں البتہ کسی برگزیدہ پیمبر کو جب کسی غیبی علم سے مطلع کرنا چاہتا ہے)۔

یعنی عالم الغیب، تنہا اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، مخلوق میں سے کسی کو اس کی اطلاع نہیں دیتا، ماسوا جس کو رسالت کے لئے پسند کرے کہ اس کو حسب مشیئت غیب کی بات بتا دیتا ہے، اور فرمان نبوی ہے: ”من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد“ [5] (جو کسی کاہن یا عراف کے پاس آئے اور اس کی بات کی تصدیق کرے، اس نے محمد پر نازل (دین) کا انکار کیا)۔

ابن عابدین نے ”تتارخانیہ“ کے حوالہ سے لکھا ہے: کافر ہوجائے گا اگر یوں کہے: میں چوری کی چیزیں جانتا ہوں، یا: میں جنات کے بتانے سے خبر دیتا ہوں [1] اور کہا: جو مسلمان بھی مرتد ہوجائے اگر وہ توبہ نہ کرے تو اس کو قتل کر دیا جائے گا، اور گیارہ لوگوں کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، جن میں انہوں نے ”کاہن“ کو شمار کیا ہے [2]۔

قرطبی نے کہا: نجومی اور اس جیسے لوگ مثلاً کنکری مارنے والا، (کہانت کی) کتابوں کا مطالعہ کرنے والا اور پرندہ اڑانے والا ان لوگوں میں نہیں جن کو اللہ نے رسالت کے لئے پسند کیا ہے کہ ان کو حسب مشیئت اپنے بھید کی بات بتائے۔ بلکہ یہ اللہ کے ساتھ کفر کرنے والے اور اپنے اندازہ تخمینہ اور کذب بیانی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ پر افتراء کرنے والے ہیں [3]۔

قرافی نے کہا: نجومی جو غیب کی خبر دیتا ہے مثلاً بارش ہونا وغیرہ تو ایک قول کے مطابق یہ کفر ہے، بلا توبہ کرائے اس کو قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: ”قال الله عزوجل: أصبح من عبادی مؤمن بي و كافر بي فأما من قال: مطرنا بفضل الله و رحمته فهو مؤمن بي كافر بالكوكب، و أما من قال: مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب“ [4] (اللہ عزوجل نے فرمایا میرے بندوں میں بعضوں کی صبح ایمان پر ہوئی اور بعضوں کی کفر پر، اب جس نے کہا: بارش، اللہ

---

(۱) سورۂ نمل ر ۶۵۔
(۲) سورۂ شعراء ر ۲۱۱، ۲۱۲۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۲۹۷۔
(۴) سورۂ جن ر ۲۵۔
(۵) حدیث: ”من أتى كاهنا أو عرافا......“ کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۲۹۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۲۹۸۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۹ر ۲۸۔
(۴) حدیث: ”قال الله: أصبح من عبادی مؤمن بی......“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۷ر ۴۳۹) اور مسلم (۱ر ۸۳، ۸۴) نے حضرت زید بن خالدؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

کے فضل ورحمت سے ہوئی، وہ مجھ پر ایمان لانے والا اور ستاروں کا منکر ہے، اور جس نے کہا: ستاروں کی گردش سے پانی پڑا، وہ میرے ساتھ کفر کرنے والا، ستاروں پر ایمان لانے والا ہے)، ایک قول ہے: اس سے توبہ کرائی جائے گی، اگر توبہ کرے تو ٹھیک، ورنہ اس کو قتل کر دیا جائے گا، یہ اشہب نے کہا، ایک قول ہے: اس کو اس سے باز رکھا جائے گا، اس کی سرزنش کی جائے گی۔ یہ اقوال کا اختلاف نہیں، بلکہ احوال کا اختلاف ہے: اگر کہے کہ ستارے مستقل طور پر مأثر ہیں اور اس کو چھپائے تو اس کو قتل کر دیا جائے گا اور توبہ نہیں کرائی جائے گی، اس لئے کہ وہ زندیق ہے اور اگر اس کو ظاہر کرے تو وہ مرتد ہے اس سے توبہ کرائی جائے گی اور اگر اس کا عقیدہ ہو کہ اللہ تعالی ان کی گردش کے وقت، اس کو انجام دیتا ہے تو اس کو جھوٹے عقیدہ سے باز رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ بدعت ہے، اس سے عدالت ساقط ہو جاتی ہے [(۱)]۔

امام احمد سے دو روایات ہیں: ایک روایت میں کہتے ہیں: اس سے توبہ کرائی جائے گی، دریافت کیا گیا: کیا اس کو قتل کر دیا جائے گا؟ فرمایا: نہیں، اس کو قید کیا جائے گا، ممکن ہے وہ رجوع کرے، ایک روایت میں ان کا کہنا ہے: جادوگر اور کاہن دونوں کا حکم، قتل کرنا یا قید کرنا ہے تا آنکہ توبہ کر لیں، اس لئے کہ یہ دونوں اپنے معاملہ کو مشتبہ رکھتے ہیں اور حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے: ہر جادوگر اور کاہن کو قتل کر دو، یہ چیز اسلامی امور میں سے نہیں [(۲)]۔

''الفروع'' میں ہے: کاہن اور نجومی، ہمارے اصحاب کے نزدیک جادوگر کی طرح ہیں، ابن عقیل نے اس کو صرف فاسق قرار دیا ہے اگر وہ کہے: میں نے اس کو اپنی دانائی اور چالاکی سے حاصل کر لیا ہے، لیکن اگر وہ اپنے عمل سے لوگوں کو یہ وہم دلائے کہ وہ غیب جانتا ہے تو امام اس کو قتل کر سکتا ہے، اس لئے کہ وہ فساد پھیلانے والا ہے [(۱)]۔

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۲۵۹۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۵۵۔

(۱) الفروع ۶/ ۱۷۷۔

کوسج

دیکھئے: ''امرد''۔

کوع

تعریف:

۱-"کوع" لغت میں: انگوٹھے کی جانب بند دست کا کنارہ ہے، جمع "اکواع" ہے، اس میں ایک لغت "کاع" ہے، ازہری نے کہا: کوع انگوٹھے کے سامنے ہاتھ کے گٹے کی جانب ہڈی کا کنارہ ہے اور یہ دو ہڈیاں ہیں جو بازو میں متصل ہوتی ہیں ان میں سے ایک دوسرے سے پتلی ہوتی ہے، ان دونوں کے کنارے ہتھیلی کے جوڑ کے پاس ملتے ہیں، اور جو چھنگلیاں کی جانب ہے اس کو "کرسوع" کہتے ہیں، اور جو انگوٹھے کی جانب ہے اس کو "کوع" کہتے ہیں اور یہ دونوں کلائی کے بازو کی دو ہڈیاں ہیں۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[1]۔

کوع سے متعلق احکام:

الف-وضو میں گٹوں کا دھونا:

۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو کے شروع میں دونوں ہتھیلیوں کو گٹوں تک دھونا مشروع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے۔

تفصیل اصطلاح "کف"، فقرہ/ ۳ میں ہے۔

(۱) المصباح المنیر، الکلیات للکفوی ۵/ ۱۲۴، القلیوبی ۴/ ۱۱۴، حاشیۃ الشلبی بہامش الزیلعی ۳/ ۲۲۴۔

ب-تیمّم میں دونوں گٹوں تک دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا، تیمّم کے ارکان میں سے ہے، پھر دونوں ہاتھوں میں تیمّم کی حد کیا ہے؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

حنفیہ، شافعیہ، ثوری، ابن ابی سلمہ اور لیث کی رائے ہے کہ تیمّم کو دونوں کہنیوں تک پہنچانا فرض اور واجب ہے، اسی کے قائل: محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم اور ابن نافع ہیں اور یہی رائے اسماعیل قاضی کی ہے[1]۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ تیمّم گٹوں تک کرے گا۔

یہ حضرت علی بن ابی طالب، اوزاعی، عطاء اور ایک روایت میں شعبی سے منقول ہے، اسی کے قائل، اسحاق بن راہویہ اور طبری ہیں[2]، ابن شہاب نے کہا: تیمّم مونڈھوں تک کرے گا[3]۔

دراوردی سے منقول ہے: گٹوں تک فرض اور بغلوں تک فضیلت ہے[4]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تیمّم"، فقرہ/ ۱۱۔

ج-چوری میں گٹا سے ہاتھ کاٹنا:

۴-حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سب سے پہلے چور کا دایاں ہاتھ، ہتھیلی کے جوڑ یعنی گٹا سے کاٹا جائے گا، روایت میں ہے: "**أن النبی ﷺ قطع ید السارق من المفصل**"[5]

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۹۹، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۳۹۔

(۲) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۱۵۱ طبع الحلبی، المبدع ۱/ ۲۲۲، شرح الزرکشی لمختصر الخرقی ۱/ ۳۵۱، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۴۰۔

(۳) تفسیر قرطبی ۵/ ۲۳۹۔

(۴) تفسیر قرطبی ۵/ ۲۴۰۔

(۵) حدیث: "أن النبی ﷺ قطع ید سارق من المفصل" کی روایت بیہقی (۸/ ۲۷۱) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(رسول اللہ ﷺ نے چور کا ہاتھ جوڑ یعنی گٹا سے کاٹا)، حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر کوئی چوری کرے تو اس کا داہنا ہاتھ گٹا سے کاٹو! صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں [1]۔

نیز اس لئے کہ جس امام نے ہاتھ کاٹا، گٹے سے ہی کاٹا ہے، لہذا یہ اجماع سکوتی ہوگیا، اس کے خلاف کرنا جائز نہ ہوگا [2]۔

تفصیل اصطلاح ''سرقۃ'' فقرہ/ ٦٦ میں ہے۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۶۴، شرح الزرقانی ۸/ ۹۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۵، المبسوط ۹/ ۱۳۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۲، بدائع الصنائع ۷/ ۸۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۲۴۔

کوۃ

تعریف:

۱- کوۃ (کاف کے ضمہ وفتحہ اور واو کے تشدید کے ساتھ) کا معنی لغت میں: دیوار میں سوراخ ہے، کوۃ (کاف کے زبر کے ساتھ) کی جمع ''کوات'' ہے، جیسے ''حبة'' کی جمع ''حبات'' ہے اور کواۃ (کاف کے کسرہ کے ساتھ) بھی ہے، جیسے ''ظبیة'' کی جمع ''ظباء'' ہے اور کوۃ (کاف کے ضمہ کے ساتھ) کی جمع: کوی (ضمہ والف مقصورہ کے ساتھ) ہے جیسے ''مدية'' کی جمع ''مدی'' ہے اس کو روشن دان بھی کہتے ہیں [1]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: اس سے (یعنی کوۃ سے) مراد: وہ سوراخ ہے جو روشنی کے لئے گھر کی دیوار میں کھولا جائے، یا وہ جگہ ہے جو سامان وغیرہ رکھنے کے لئے دیوار میں بنائی جائے [2]۔

بعض فقہاء نے ''کوۃ'' کی تشریح ''طاق'' سے کی ہے [3]۔

ابوالحسن نے کہا: کوۃ کاف کے فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ ہے، فتحہ زیادہ مشہور ہے، اور یہ طاق کا نام ہے [4]۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب للمطرزی رص ۴۱۸، لسان العرب مادہ: ''رشن''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۵۸۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۳۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۹۔

(۴) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۴/ ۵۹۔

اجمالی حکم:

۲- انسان اپنی ملکیت میں کوئی ایسا تصرف کرے جس سے پڑوسی کونقصان ہو، مثلاً روشن دان کھولنا اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہے اور بعض کا مذہب ہے کہ یہ ممنوع ہے، کچھ حضرات نے اس کے حکم میں تفصیل کی ہے، اس کی تشریح اصطلاح ''جوار'' فقرہ/ ۵) اصطلاح ''حائط'' فقرہ/ ۳۔

اصطلاح ''ارتفاق'' فقرہ/ ۱۷ اور اصطلاح ''إشراف'' فقرہ/ ۴ میں دیکھیں۔

کیل

تعریف:

۱- کیل لغت میں: ''كال يكيل'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''كلت زيدا الطعام كيلا'' (باب ضرب سے) وکال الطعام کیلا: مقدار معلوم کرنا، ''كال الشيء، بالشيء'' موازنہ کرنا۔

کیل اس عمل کو کہا جاتا ہے جس سے قفیز مد اور صاع کے ذریعہ مقدار معلوم ہو، اسم ''کیلۃ'' (کاف کے کسرہ کے ساتھ) آتا ہے، مکیال: کیل کرنے کا آلہ، فیومی نے کہا: ''کیل'' اسی کے مثل ہے[1]۔

اس بناء پر کیل کا اطلاق معنی مصدری پر ہوتا ہے، اسی طرح لوہے، لکڑی وغیرہ کے اس برتن پر بھی ہوتا ہے جس سے کیل کیا جائے[2]۔ کیلی: وہ ہے جس کی مقدار کیل کے ذریعہ معلوم کی جائے، مکیل بھی اسی معنی میں ہے[3]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

وزن:

۲- وزن کا معنی لغت میں: مقدار معلوم کرنا ہے، کہا جاتا ہے: وزن

(۱) المصباح المنیر، متن اللغۃ، لسان العرب۔
(۲) المعجم الوسیط۔
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون، قواعد الفقہ للبرکتی، المفردات للراغب الأصفہانی۔

الشیء: ترازو کے ذریعہ اس چیز کی مقدار معلوم کیا[1]۔

اصفہانی نے کہا: وزن: کسی چیز کی مقدار معلوم کرنا ہے، عرف عام میں وزن وہ مقدار ہے جو ترازو یا کانٹا (بھاری اشیاء وزن کرنے کا آلہ) سے معلوم ہو[2]۔

وزن کا اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

کیل اور وزن میں فرق یہ ہے کہ کیل کے ذریعہ بہ حیثیت حجم کسی چیز کی مقدار معلوم کی جاتی ہے اور وزن کے ذریعہ بحیثیت ثقل (بوجھ) کسی چیز کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔

کیل سے متعلق احکام:

کیل کو پورا کرنے کی ترغیب:

۳- شارع حکیم نے کیل کو پورا کرنے کی ترغیب دی ہے، فرمان باری ہے: "أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُخسِرِيْنَ"[3] (تم لوگ پورا ناپا کرو اور نقصان پہنچانے والے نہ بنو)۔

اور ناپ تول میں کمی کرنے والوں کو سخت عذاب کی دھمکی دی، فرمان باری ہے: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ الَّذِيْنَ إِذَا اكْتَالُوْا عَلٰى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ، وَ إِذَا كَالُوْهُمْ أَو وَزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ"[4] (بڑی خرابی ہے (ناپ تول میں) کمی کرنے والوں کی، کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں پورا ہی لے لیں اور جب انہیں ناپ کر یا تول کر دیں تو گھٹا دیں)۔

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) المفردات للأصفہانی۔
(۳) سورۂ شعراء/۱۸۱۔
(۴) سورۂ مطففین/۱-۳۔
مطفف: طفیف سے ماخوذ ہے، جس کے معنی قلیل ہے، مطفف، وہ شخص جو کیل یا وزن کرنے میں دوسرے کا حق گھٹا کر دے (تفسیر قرطبی ۲۰/۲۴۸)۔

قرطبی نے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے یہ سب سے پہلی سورہ ہے جو رسول اللہ ﷺ پر مدینہ منورہ تشریف لانے کے بعد نازل ہوئی، یہ ان کی عادت تھی کہ جب کوئی چیز خریدتے تو ناپ میں بڑھا کر لیتے اور فروخت کرتے تو ناپ تول میں کم کر دیتے تھے، جب یہ سورہ نازل ہوئی تو وہ باز آ گئے، اب وہ آج تک تمام لوگوں سے زیادہ مکمل ناپنے والے ہیں[1]۔

قرطبی نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ قول نقل کیا ہے: جو قوم بھی ناپ تول میں کمی کرتی ہے، اس کا رزق بند کر دیا جاتا ہے[2]، بعض علماء نے کیل میں کمی کو گناہ کبیرہ شمار کیا ہے[3]۔

کیل کرنے والے کی اجرت:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کیلی چیز کی بیع میں فروخت شدہ چیز کے کیل کرنے کی اجرت اور وزن کی جانے والی چیز کی بیع میں اس کے وزن کرنے کی اجرت فروخت کرنے والے پر ہوگی، اس لئے کہ مبیع پر قبضہ دلانا، اسی کے ذمہ ہے اور قبضہ اس کے بغیر نہیں ہوسکتا[4]، قرطبی نے فرمان باری: "فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ"[5] (سو آپ ہمیں ہمارے لئے غلہ پوری ناپ سے دیجئے)، کی تفسیر میں کہا: یوسف علیہ السلام خود ہی ناپنے والے وزن کرنے والے اور شمار کرنے والے تھے۔ اس لئے کہ جب آدمی اپنے غلہ کی معلوم مقدار فروخت کر دے اور اس پر عقد کو واجب کر دے تو اس پر واجب ہوگا کہ اس مقدار کو علاحدہ کرے اور اپنے حق سے خریدار کے حق کو ممتاز کر دے...... کیا

(۱) تفسیر القرطبی ۲۰/۲۴۸، ۲۴۹، تفسیر روح المعانی للآلوسی ۳۰/۸۹۔
(۲) قرطبی ۷/۱۳۶۔
(۳) الزواجر للہیثمی ۱/۱۹۲۔
(۴) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۲۸۹)، القرطبی ۹/۲۵۴، جواہر الإکلیل ۲/۵۰، مغنی المحتاج ۲/۷۳، المغنی لابن قدامہ ۴/۱۲۶۔
(۵) سورۂ یوسف/۸۸۔

نہیں دیکھتے کہ! فروخت کرنے والا، ادائیگی کے بغیر ثمن کا حق دار نہیں ہوتا ہے اور اگر ادائیگی کے قبل وہ تلف ہوجائے تو اسی کا تلف ہوگا[1]۔

لیکن ثمن کو ناپنے کی اجرت اور اگر وہ محل عقد میں موجود نہ ہوتو اس کو وہاں حاضر کرنے کا خرچ خریدار پر ہے، اس لئے کہ وہی ثمن کی سپردگی کا ذمہ دار ہے[2]۔

تفصیل اصطلاح "بیع"، فقرہ/ ۵۸ میں دیکھیں۔

سود کی حرمت کی علت میں کیل کا اعتبار کرنا:

۵ - چھ چیزوں میں سود کی حرمت پر نص موجود ہے، ان چھ چیزوں کا تذکرہ اس فرمان نبوی میں ہے: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، و البر بالبر، و الشعير بالشعير، و التمر بالتمر، والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء**"[3] (سونا سونے کے بدلہ، چاندی چاندی کے بدلہ، گیہوں گیہوں کے بدلہ، جو جو کے بدلہ، کھجور کھجور کے بدلہ اور نمک نمک کے بدلے برابر برابر، ٹھیک ٹھیک بیچو)۔

فقہاء نے کہا: جن اشیاء کی صراحت حدیث میں ہے ان میں سود کی حرمت، کسی علت کی وجہ سے ہے اور حرمت کا حکم ان تمام چیزوں میں ہوگا، جن میں یہ علت ثابت ہوجائے اور اس علت کے بارے میں جس کی وجہ سے دوسری اشیاء میں حرمت کا حکم ہوگا فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: علت، جنس اور قدر ہے، جنس کا علم اس فرمان نبوی سے ہوا: "**التمر بالتمر، و الحنطة بالحنطة**"[1] (کھجور کھجور کے بدلہ اور گیہوں گیہوں کے بدلہ)۔

اور قدر کا علم فرمان نبوی: "**مثلاً بمثل**" (برابر، برابر) سے ہوا، قدر سے مراد کیلی چیز میں کیل کرنا اور وزنی چیز میں وزن کرنا ہے، اس لئے کہ حدیث کے آخر میں ہے: "**وكذلك كل ما يكال ويوزن**"[2] (اسی طرح ہر کیلی اور وزنی چیز کا حکم)، نیز حدیث ہے: "**لا صاعين بصاع ولا درهمين بدرهم**"[3] (نہ دو صاع ایک صاع کے بدلہ، نہ دو درہم ایک درہم کے بدلہ)، یہ ہر کیلی چیز میں عام ہے، خواہ کھائی جانے والی ہو، یا نہ ہو، لہذا ہر کیلی وزنی چیز جس کی بیع ہم جنس کے عوض ہو اس میں سود حرام ہوگا[4]۔

اس کے قریب حنابلہ کا وہ قول ہے جو ان کے یہاں سب سے مشہور روایت ہے، خرقی نے کہا تمام چیزوں میں جو کیلی یا وزنی ہوں اگر ایک جنس کی ہوں تو کمی بیشی جائز نہیں[5]۔

ابن قدامہ نے کہا: اس بارے میں امام احمد سے تین روایات منقول ہیں: مشہور تر روایت یہ ہے کہ سونے اور چاندی میں سود کی علت، ایک جنس کا اور وزنی ہونا ہے اور چاروں چیزوں میں علت کیلی اور ایک جنس کا ہونا ہے، اس روایت کی بنیاد پر ہر کیلی یا وزنی چیز میں ہم جنس کے عوض فروخت کرنے پر ربا (سود) جاری ہوگا، خواہ کھائی

---

(۱) تفسیر قرطبی ۹/ ۲۵۴۔

(۲) سابقہ مراجع، مجلۃ الأحکام دفعہ (۲۸۸)۔

(۳) حدیث: "الذهب بالذهب......" کی روایت مسلم (۱۲۱۱/۳) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة......" کی روایت مسلم (۱۲۱۱/۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "وكذالك كل مايكال......" اس ٹکڑے کو موصلی الاختیار (۲/ ۳۰) میں ذکر کیا ہے، ہمیں کسی کے یہاں اس کی روایت نہیں ملی۔

(۳) حدیث: "لاصاعين بصاع ولا درهمين بدرهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۱۱) اور مسلم (۲/ ۱۲۱۶) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۱۱۳، الاختیار للموصلی ۲/ ۳۰۔

(۵) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۳۔

جانے والی چیز ہو یا کھائی جانے والی نہ ہو اور جو چیز کھائی جانے والی ہو لیکن کیلی یا وزنی نہ ہو اس میں سود جاری نہیں ہوگا، پھر انہوں نے اس قول کی علت یہ بتائی کہ بیع کا مسئلہ، مساوات ہے اور مساوات میں کیل، وزن اور جنس اثر انداز ہیں، اس لئے کہ وزن یا کیل سے دونوں کے درمیان صورت کے اعتبار سے مساوات ہوگی اور جنس سے معنوی طور پر دونوں میں مساوات ہوگی، لہذا یہ دونوں چیزیں علت ہوں گی۔

دوسری روایت: اثمان میں علت، ثمن ہونا ہے اور اس کے علاوہ میں اس کا ایک جنس کی کھائی جانے والی چیز ہونا ہے، لہذا یہ کھائی جانے والی چیزوں کے ساتھ خاص ہوگا، ان کے علاوہ میں علت اس کا ایک جنس کی کھائی جانے والی چیز ہونا ہے، نیز کیلی یا وزنی ہونا ہے، لہذا غیر کیلی، غیر وزنی کھائی جانے والی چیز میں ربا جاری نہ ہوگا [۱]۔

یہ شافعیہ کا قول قدیم ہے۔

شافعیہ کے یہاں جدید قول میں: سونے چاندی کے علاوہ چاروں اشیاء میں علت اس کا مطعوم (کھائی جانے والی چیز) ہونا ہے اور سونے چاندی میں دونوں کا، بالعموم اثمان کی جنس ہونا ہے [۲]۔

مالکیہ نے کہا: نقود میں علت: اکثر ثمن یا مطلق ثمن ہونا ہے، اور طعام میں: خوراک اور ذخیرہ کرنا ہے۔

تفصیل اصطلاح ''ربا'' فقرہ /۲۱، ۲۵ میں ہے۔

کیل کے ذریعہ مسلم فیہ کی تعیین:

۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سلم کی صحت کے لئے مسلم فیہ کا معلوم اور اس طرح واضح ہونا شرط ہے کہ جہالت ختم ہوجائے اور اس کی سپردگی کے وقت نزاع کا سد باب ہوجائے، اسی طرح اس کی مقدار کا بیان کرنا بھی شرط ہے [۱] اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم'' [۲] (جو شخص کسی چیز میں عقد سلم کرے تو معین کیل اور معین وزن میں اور معین مدت کے لئے کرے)۔

کیا کیلی چیزوں میں کیل کے ذریعہ مقدار کی تعیین کرنا شرط ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ و شافعیہ نے کہا: کیل کو کیل کے ذریعہ معین کرنا شرط نہیں، بلکہ صرف اس کی مقدار کا جاننا شرط ہے، خواہ کیل کے ذریعہ ہو یا وزن کے ذریعہ [۳]، کاسانی نے کہا: اگر مسلم فیہ کیلی ہو اور معین وزن کے ذریعہ اس کی مقدار معلوم ہوجائے یا وزنی ہو اور معین کیل کے ذریعہ اس کی مقدار معلوم ہوجائے تو جائز ہے، اس لئے کہ شرط کسی ایسی چیز سے مقدار کا معلوم ہونا ہے جس کے گم ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور یہ موجود ہے، اس کے برخلاف اگر مکیل کو مکیل کے بدلہ ایسے وزن سے وزن کر کے فروخت کرے کہ دونوں وزن میں برابر ہوں یا موزون کو موزون کے بدلہ ایسے کیل سے کیل کر کے فروخت کرے کہ دونوں کیل میں برابر ہوں تو جب تک دونوں یعنی کیلی چیز کیل میں یا وزنی چیز وزن میں برابر نہ ہو نا جائز ہوگا، اس لئے کہ سلم کی شرط مسلم فیہ کی مقدار کا معلوم ہونا ہے، اور مقدار کا علم جس طرح کیل سے ہوتا ہے، وزن سے بھی ہوتا ہے۔

جن چیزوں کی بیع میں شریعت نے ان کے کیلی یا وزنی ہونے کا

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۵، ۱۲۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲، ۲۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۷، الخرشی ۵/ ۲۱۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۰، المغنی ۴/ ۳۱۰۔

(۲) حدیث: ''من أسلف فی شیء......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۷۔

اعتبار کیا ہے ان میں کیل یا وزن کی شرط ہونا نص سے ثابت ہے، لہذا ان میں کیلی کی بیع وزن سے یا وزنی کی بیع کیل سے کرنا اٹکل سے بیع کرنا ہوگا اس لئے جائز نہیں ہوگا (۱)۔

اسی کے مثل شافعیہ نے لکھا ہے، البتہ بعض شافعیہ نے بعض اجناس کو مستثنی کیا ہے، ان میں سلم، وزن کے ذریعہ ہی ہوگا۔ شربینی خطیب نے کہا: مکیل کی بیع سلم وزن سے اور اس کے برعکس یعنی قابل کیل وزنی کی بیع سلم کیل سے کرنا صحیح ہے، امام نے اصحاب کے یہاں موزون کے کیل کے مطلق جائز ہونے کو اس طرح کی چیزوں پر محمول کیا ہے، جن میں کیل کو منضبط کرنے والا شمار کیا جاتا ہو، مشک اور عنبر وغیرہ کے چورے اس کے برخلاف ہیں۔ اس لئے کہ ان کی تھوڑی مقدار کی بھی بڑی مالیت ہوتی ہے اور ان میں کیل کو منضبط کرنے والا نہیں شمار کیا جاتا ہے۔

جرجانی وغیرہ نے نقدین کو بھی مستثنی کیا ہے کہ ان میں وزن کے بغیر بیع سلم نہیں ہوگی، یہی حکم ان تمام چیزوں کا ہونا چاہئے، جن میں کیل و وزن کے درمیان فرق کا خطرہ ہو (۲)۔

مالکیہ نے کہا: سلم کی ایک شرط، مسلم فیہ کی مقدار کا اس کے عرفی معیار کے ذریعہ معلوم ہونا ہے، لہذا بیع سلم اس وقت صحیح ہوگی جبکہ مسلم فیہ کی مقدار عرف میں جاری کیل یا وزن یا تعداد کے ذریعہ معلوم ہو (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک مکیل میں وزن کے لحاظ سے اور اس کے برعکس سلم کے جواز میں دو اقوال ہیں:

ابن قدامہ نے کہا: اگر کیلی چیز میں وزن سے یا وزنی میں کیل سے سلم کرے تو اثرم نے نقل کیا ہے کہ امام احمد سے پوچھا گیا کہ کھجور کو

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۰۸۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/۱۰۷۔
(۳) المواق بہامش الحطاب ۴/۵۳۰۔

وزن کے ذریعہ سلم کیا جائے؟ تو انہوں نے کہا: نہیں، صرف کیل سے۔ میں نے کہا، لوگ یہاں کیل نہیں جانتے، انہوں نے فرمایا، اگر چہ کیل نہ جانتے ہوں، اس میں احتمال ہے کہ مکیل میں کیل کے بغیر اور وزنی میں وزن کے بغیر جائز نہ ہو۔

پھر موصوف نے مروزی سے امام احمد کا قول نقل کیا ہے کہ دودھ میں کیل یا وزن سے بیع سلم جائز ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکیل میں وزن سے اور موزون میں کیل سے بیع سلم مباح ہے، اس لئے کہ دودھ، کیلی ہوگا یا وزنی اور انہوں نے اس میں بہر دوصورت سلم کو جائز قرار دیا ہے (۱)۔

مکیل کی بیع میں کیل کی شرط لگانا:

۷- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مکیلات کی بیع، قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔

حنفیہ نے کہا: جو شخص کوئی کیلی چیز کیل سے یا وزنی چیز، وزن سے خریدے اور اس کو کیل یا وزن کرلے، پھر اس کو کیل یا وزن سے فروخت کرے تو اس سے خریدنے والے کے لئے، اس کا فروخت کرنا جائز نہیں اور نہ اس کو کھانا جائز ہے یہاں تک کہ دوبارہ اس کا کیل یا وزن کرلے (۲)، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان: صاع البائع وصاع المشترى**" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے اناج کی بیع سے منع فرمایا

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/۳۱۸، ۳۱۹۔
(۲) الہدایہ مع الفتح ۵/۲۶۷۔
(۳) حدیث: "نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان......" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۵۰) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اس کی اسناد کو بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/۱۶) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

جب تک کہ اس میں دو صاع جاری نہ ہوجائیں: فروخت کرنے والے کا صاع، اور خریدار کا صاع)۔

شافعیہ نے مبیع کے کیل کو قبضہ کا جزء قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا: اگر کوئی چیز مقدار سے فروخت کی جائے، جیسے گیہوں کیل کر کے تو اس کے قبضہ میں، اس کو منتقل کرنے کے ساتھ اس کے کیل کرنے کی شرط ہے، یعنی اس کو کیل کرلیا جائے، اس لئے کہ اس کے بارے میں اس حدیث نبوی میں صراحت آئی ہے "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يكتاله" [1] (جو شخص اناج خریدے وہ اس کو نہ بیچے جب تک ناپ نہ لے)، شربینی نے کہا: اس سے معلوم ہوا کہ اس میں کیل کے بغیر قبضہ نہ ہوگا...... لہذا جس کی مقدار کیل کے ذریعہ معلوم ہو اس میں کیل کرنا متعین ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر فروخت کرنے والا اس کو اپنے کیل کی خبر دے، پھر اس کو اسی کیل سے فروخت کردے تو بیع صحیح ہوگی اور اگر اناج ہو، اور دوسرا شخص اس کو دیکھ رہا ہو تو کیل دیکھنے والے کے لئے دوبارہ کیل کئے بغیر اس کو خریدنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے کیل کا مشاہدہ کیا ہے، جو اس صورت کے مشابہ ہے کہ اسی کے لئے کیل کیا گیا ہو، امام احمد سے منقول ہے کہ اس کو کیل کرنے کی ضرورت ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے [2]۔

کیلی

دیکھئے: "مثلی"۔

کیّ

دیکھئے: "تداوی"۔

(۱) حدیث: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يكتاله" کی روایت مسلم (۱۱۶۰/۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) الشرح الکبیر بذیل المغنی ۳۶/۴۔

لؤلؤ

تعریف:

۱-''لؤلؤ'' معروف ہے، یہ لغت میں ''لؤلؤۃ'' کی جمع ہے اس کا معنی: موتی ہے، اس کی جمع ''لآلئ'' بھی آتی ہے کہا جاتا ہے: ''تلألأ النجم و القمر و النار و البرق ''، روشن ہونا، چمکنا۔

''المعجم الوسیط'' میں ہے: لؤلؤ، تہ میں بیٹھنے والے سیپوں میں یا پانی کی تہ میں رہنے والے بعض نرم جانوروں میں گول، چمکدار، سخت مادوں سے بنتا ہے [(۱)]۔

اصطلاحی معنی: لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

لؤلؤ سے چند احکام متعلق ہیں۔

الف-لؤلؤ کی زکاۃ:

۲-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ لؤلؤ اور دوسرے جواہرات (اگرچہ بقول حنفیہ ہزاروں کے برابر قیمت کے ہوں) میں زکاۃ نہیں، اس لئے کہ یہ استعمال کے لئے رکھے جاتے ہیں، لہذا کام کرنے والے مویشی کے مشابہ ہوں گے، البتہ اگر تجارت کے لئے ہوں تو ان میں سامان تجارت کی طرح زکاۃ واجب ہوگی۔

نووی نے کہا: سونے چاندی کے علاوہ جواہرات، مثلاً: یاقوت، فیروزہ، لؤلؤ، مونگا، زمرد اور زبرجد میں زکاۃ نہیں ہوگی، اگرچہ اس کی

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

بناوٹ خوبصورت اور قیمت زیادہ ہو۔

زہری نے کہا: لؤلؤ میں خمس واجب ہوگا۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس میں زکاۃ ہوگی، اس لئے کہ وہ کان سے نکلنے والا ہے، لہذا زمین کے کان سے نکلنے والے کے مشابہ ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ شکار ہے، لہذا اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، جیسے خشکی کا شکار، نیز اس لئے کہ اس میں زکاۃ کے وجوب پر نہ کوئی نص ہے نہ اجماع اور زکاۃ والی چیز پر اس کو قیاس کرنا صحیح نہیں، لہذا اس میں زکاۃ واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں [(۱)]۔

تفصیل اصطلاح: ''زکاۃ'' فقرہ/ ۱۲۰ میں ہے۔

ب-موتی سے رمی جمار:

فقہاء کا مذہب ہے کہ رمی جمار میں موتی کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس سے رمی کی جائے اس کا زمین کی جنس سے ہونا اور پتھر ہونا شرط ہے، نیز اس لئے کہ موتی سے رمی جمار میں اس کی توہین نہیں بلکہ اعزاز ہے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں [(۲)]۔

ج- موتی میں عقد سلم:

۴-حنفیہ و شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر کسی چیز کے سارے اوصاف بیان کردیئے جائیں (جو سلم میں ضروری ہیں) تو اس چیز کا وجود مشکل ہو، تو ایسی چیز میں عقد سلم صحیح نہیں ہوگا، جیسے بڑے موتی اور یاقوت،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۴، المجموع للنووی ۶/ ۶، کشاف القناع ۲/ ۲۳۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۷، ۲۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۰، القلیوبی و عمیرہ ۲/ ۱۲۱، حاشیۃ الدسوقی، الشرح الکبیر ۲/ ۵۰، کشاف القناع ۲/ ۵۰۱، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۲۰۔

اس لئے کہ ان میں حجم، شکل، وزن اور صفائی کا تذکرہ ضروری ہے، اور ان مذکورہ اوصاف کا ان میں ایک ساتھ پایا جانا نادر ہے، البتہ چھوٹے موتیوں میں کیل اور وزن کے اعتبار سے عقد سلم صحیح ہوگا، ان میں چھوٹے بڑے کو نہیں دیکھا جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ موتی میں عقد سلم جائز ہے، البتہ اگر خلاف معمول بڑا ہونے کی وجہ سے نادر الوجود ہو تو اس میں عقد سلم صحیح نہیں ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ موتی میں عقد سلم مطلقاً صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ سارے جواہرات کی طرح منضبط نہیں ہوتا، اس لئے کہ بڑے چھوٹے ہونے، خوبصورت اور گول ہونے اور ان کی روشنی کے تیز ہونے میں ان میں زبردست فرق ہوتا ہے [۱]۔

د- فروخت شدہ مچھلی کے پیٹ میں موتی کا حکم:

۵- فروخت شدہ مچھلی کے پیٹ میں موتی کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی مچھلی خریدے اور اس کے پیٹ میں موتی پائے اور یہ موتی سیپ میں ہو تو خریدار کی ہوگی اور اگر سیپ میں نہ ہو اور فروخت کرنے والے نے مچھلی شکار کی ہو تو خریدار اس موتی کو فروخت کرنے والے کے پاس لوٹا دے گا، اور یہ فروخت کرنے والے کے پاس لقطہ کے درجہ میں رہے گا، ایک سال تک اس کا اعلان کرے گا، پھر اس کو صدقہ کردے گا اور اگر موتی اس مچھلی کے پیٹ میں پائے، جو خرید کردہ مچھلی کے پیٹ میں ہو، تو یہ فروخت کرنے والے کا ہوگا اور اگر مچھلی کے پیٹ میں سیپ پائے جس میں گوشت ہو اور اس گوشت میں موتی ہو جیسے سیپوں میں موتی ہوتے

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۱۵، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۵۲، کشاف القناع ۳/ ۲۹۱۔

ہیں تو یہ موتی خریدار کا ہوگا۔ اسی طرح اگر کچھ سیپ ان کے اندر کا گوشت کھانے کے لئے خریدے اور کسی میں موتی گوشت کے اندر ملے تو یہ خریدار کا ہوگا۔

انہوں نے کہا: اگر مرغی خریدے جس میں موتی ملے تو یہ فروخت کرنے والے کا ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مچھلی خریدے اور اس کے پیٹ میں موتی ملے اور یہ سوراخ کیا ہوا ہو تو لقطہ ہوگا جو بیت المال میں جائے گا، ورنہ ایک قول ہے: یہ فروخت کرنے والے کا ہوگا اور یہی قول درست ہے، ایک قول ہے: خریدار کا ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے کہا: مچھلی کے پیٹ میں ملنے والا موتی، معتمد قول کے مطابق بیع میں داخل نہیں ہوگا، بلکہ وہ شکاری کا ہوگا، البتہ اگر اس میں ملکیت کا اثر ہو، مثلاً: سوراخ ہو اور اس کا دعوی نہ کرے تو یہ اس کے لئے لقطہ ہوگا، اس لئے کہ خریدار کا قبضہ اس کے قبضہ پر مبنی ہے، یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ اس مچھلی کا شکار، جواہرات کے سمندر میں کرے ورنہ یہ مطلقاً لقطہ ہوگا [۳]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر سمندر میں مچھلی کا شکار کرے اور اس کے پیٹ میں بے سوراخ کا موتی پائے، تو یہ شکاری کا ہوگا، اس لئے کہ بظاہر اس نے اس کو موتی کے کان سے نگل لیا ہے، کیونکہ موتی سمندر میں ہوتے ہیں، فرمان باری ہے: "وَتَسْتَخْرِجُوْا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا" [۴] (اور تاکہ تم اس میں سے زیور نکالو جسے تم پہنتے ہو)۔

اگر شکاری مچھلی کو موتی سے ناواقفیت میں فروخت کردے تو موتی سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوگی، لہذا اس کے پاس لوٹا دیا جائے گا،

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۸۔
(۲) شرح الزرقانی علی خلیل ۵/ ۱۸۲۔
(۳) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۱۹۵۔
(۴) سورۂ نحل / ۱۴۔

اس لئے کہ اگر اس کو معلوم ہو کہ اس کے پیٹ میں کیا ہے تو اس کو فروخت نہیں کرے گا اور اس سے اپنی ملکیت کے ختم ہونے پر راضی نہ ہوگا، لہذا یہ بیع میں داخل نہیں ہوگا اور اگر موتی میں سوراخ ہوگا یا وہ سونے یا چاندی یا کسی اور چیز سے متصل ہو تو لقطہ ہوگا، شکاری اس کا مالک نہیں ہوگا، بلکہ اس کا اعلان کرے گا، اسی طرح اگر اس کو چشمہ یا دریا میں پائے (اگر چہ دریا سمندر سے لگا ہوا ہو) تو یہ لقطہ ہوگا، شکاری پر اس کا اعلان کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح اگر چشمہ یا دریا جو سمندر سے متصل نہ ہو مچھلی کا شکار کرے تو یہ بکری کی طرح ہوگی، یعنی اس کے پیٹ میں جو سوراخ والا موتی ملے وہ لقطہ ہوگا، اس لئے کہ چشمہ اور سمندر سے غیر متصل دریا موتی کا کان نہیں ہے اور اگر دریا سمندر سے لگا ہوا ہو اور موتی میں سوراخ نہ ہو تو یہ شکاری کا ہوگا [١]۔

ھ- مردوں کے لئے موتی پہننا:

٦- مردوں کے لئے موتی پہننے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کا معتمد مذہب ہے کہ مردوں کے لئے موتی پہننا حرام ہے، اس لئے کہ یہ عورتوں کا زیور ہے، لہذا اس کا پہننا عورتوں سے مشابہت اختیار کرنا ہوگا [٢]۔

رملی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ مردوں کے لئے موتی پہننا مکروہ ہے اور اس کی علت یہ بیان کی کہ یہ عورتوں کا زیور ہے [٣]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ مرد کے لئے موتی، یاقوت اور دوسرے جواہرات سے آراستہ ہونا مباح ہے [٤]۔

---

(١) کشاف القناع ٤/ ٢٢٢، ٢٢٣۔

(٢) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ٥/ ٢٦٩، ٢٧٠۔

(٣) نہایۃ المحتاج ٢/ ٣٦١۔

(٤) کشاف القناع ٢/ ٢٣٩، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ٣/ ٥١١۔

لاحق

تعریف:

١- لاحق لغت میں: "لحق" سے اسم فاعل ہے کہا جاتا ہے: "**لحقت به ألحق لحاقا**" میں نے اس کو پالیا، اور "**ألحقت زيدا بعمرو**": میں نے اس کو اس کے پیچھے لگا دیا [١]۔

اصطلاح میں: حنفیہ کی تعریف (اور یہ خاص انہیں کی اصطلاح ہے) لاحق وہ شخص ہے جس کی ساری یا کچھ رکعتیں، اقتداء کے بعد کسی عذر سے چھوٹ جائیں، جیسے غفلت، بھیڑ، حدث پیش آنا وغیرہ یا بلا عذر چھوٹ جائیں، جیسے مقتدی اپنے امام سے پہلے رکوع سجدہ کرلے [٢]۔

بعض حنفیہ کی تعریف ہے: لاحق وہ ہے جس کو نماز کا شروع حصہ ملے اور آخری حصہ نیند یا حدث کے سبب چھوٹ جائے [٣]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مسبوق:

٢- مسبوق (حنفیہ کے نزدیک) وہ مقتدی ہے کہ امام اس سے پہلے ساری رکعتیں پڑھ چکا ہو، مثلاً: وہ آخری رکعت کے رکوع کے بعد، امام کی اقتداء کرے یا امام کچھ رکعتیں پڑھ چکا ہو، مثلاً: وہ پہلی رکعت

---

(١) المصباح المنیر، الصحاح مادہ: "لحق"۔

(٢) الدر المختار بہامش رد المختار ١/ ٣٩٩۔

(٣) تبیین الحقائق للزیلعی ١/ ١٣٨۔

کے رکوع کے بعد اس کی اقتداء کرے [۱]۔

لاحق اور مسبوق میں فرق یہ ہے کہ مسبوق کی شروع نماز سے ایک یا زیادہ رکعت چھوٹتی ہے اور لاحق کی نماز کے اخیر یا درمیان سے ایک یا زیادہ رکعت چھوٹتی ہے، یہ تو شروع نماز میں امام کی اقتداء کی صورت میں ہے اور اگر دوسری رکعت میں اقتداء ہو پھر نیند یا کسی اور وجہ سے کچھ نماز چھوٹ جائے تو یہ لاحق اور مسبوق دونوں ہوگا، جیسا کہ ابن عابدین نے لکھا ہے [۲]۔

ب-مدرک:

۳-مدرک (حنفیہ کے نزدیک) وہ شخص ہے جو امام کے ساتھ پوری نماز پڑھے، یعنی وہ امام کے ساتھ، نماز کی ساری رکعتیں پائے، خواہ اس کے ساتھ تکبیر تحریمہ کو پائے یا پہلی رکعت کے رکوع کے کسی حصہ میں اس کو پائے اور بالآخر اس کے ساتھ قعدہ اخیرہ کرے۔

مدرک کی اپنی نماز کی کوئی رکعت نہیں چھوٹتی ہے، لاحق اور مسبوق اس کے برخلاف ہیں [۳]۔

وہ حالات جو لاحق کے حکم میں داخل ہیں:

۴-حنفیہ نے لکھا ہے کہ لاحق کے حکم میں مختلف حالات داخل ہیں، جن میں سے بعض میں تخلف (نماز چھوٹنا) عذر کے سبب ہوتا ہے، جیسے امام کی اقتداء کے بعد مقتدی ایسی نیند سو جائے جس سے وضوء نہ ٹوٹے یا جمعہ میں لوگوں کی کثرت سے بھیڑ میں پڑ جائے، اور پہلی رکعت امام کے ساتھ ادا نہ کر سکے اور باقی رکعات ادا کرلے، یا اس کا وضوء ٹوٹ جائے اور وضوء کے لئے وہ صف سے نکل جائے اور اس کی ایک یا زیادہ رکعت چھوٹ جائے پھر لوٹ آئے، یا نماز خوف میں پہلی جماعت، جس کو امام شروع کی نماز پڑھائے پھر یہ دوسری جماعت کی جگہ پر لوٹ جائے وغیرہ [۱]۔

بعض حالات میں نماز چھوٹنا بلا عذر ہوتا ہے، جیسے مقتدی اپنے امام سے پہلے رکوع وسجدہ کرلے تو وہ ایک رکعت کی قضاء کرے گا، اس لئے کہ امام سے پہلے رکوع وسجدہ کرنا لغو ہے، اور دوسری رکعت کا رکوع وسجدہ پہلی رکعت میں منتقل ہو جائے گا، اب اس پر ایک رکعت رہ جائے گی، وہ اس میں لاحق ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے لکھا ہے [۲]۔

لاحق سے متعلق احکام:

لاحق کی نماز پوری کرنے کا طریقہ:

۵-اگر امام کوئی رکن یا ایک یا زیادہ رکعتیں مقتدی سے پہلے ادا کرلے اور دونوں نماز میں ہوں تو یہ مقتدی (جس کو حنفیہ لاحق کہتے ہیں) جبکہ دوسرے فقہاء کے یہاں اس کا یہ اصطلاحی نام نہیں ہے) اپنی نماز کیسے پوری کرے گا۔ اس کے طریقہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، ذیل میں مسئلہ کا حکم حنفیہ کے نزدیک ''لاحق'' کے نام سے اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اس وصف کے بغیر پیش ہے۔

۶-حنفیہ نے کہا: لاحق امام کے پیچھے نماز پڑھنے والے کے حکم میں ہوگا وہ امام کی ترتیب کے مطابق نماز پڑھے گا، پہلے عذر کے سبب چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء بغیر قراءت کے کرے گا اور اس نماز میں اگر اس سے سہو ہو جائے تو سجدۂ سہو نہیں کرے گا، پھر اگر امام فارغ نہ ہو چکا ہو تو اس کی پیروی کرے گا یہ مسبوق کے برعکس ہے کہ وہ امام کی

(۱) ردالمحتار وبہامشہ الدر المختار ۱/ ۴۰۰، ۴۰۱۔

(۲) سابقہ مرجع ۱/ ۳۹۹۔

(۳) سابقہ مرجع۔

(۱) ردالمحتار ۱/ ۳۹۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۲۔

(۲) ردالمحتار وبہامشہ الدر المختار ۱/ ۳۹۹، ۴۰۰۔

پیروی کرے گا پھر چھوٹی ہوئی نماز کی قضا کرے گا، قراءت کرے گا، اگر اس نماز میں سہو ہو جائے تو سجدۂ سہو کرے گا اور لاحق اگر مسافر ہو تو اقامت کی نیت سے نہیں بدلے گا، مسبوق کا حکم اس کے برخلاف ہے۔

ان مسائل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ لاحق امام کے پیچھے نماز پڑھنے والے کے حکم میں ہے، لہذا اس کا حکم مقتدی کے حکم کی طرح ہوگا، مقتدی پر قراءت نہیں اور اگر اس سے سہو ہو جائے تو وہ سجدۂ سہو نہیں کرے گا، جب کہ مسبوق پر قراءت واجب ہے اور اگر اس سے نماز قضا کرتے وقت سہو ہو جائے تو اس پر سجدہ سہو واجب ہے، اس لئے کہ وہ منفرد کے حکم میں ہے[1]۔

اگر لاحق، مسبوق بھی ہو یعنی وہ امام کی نماز کے دوران اقتداء کرے اور اس کی ایک رکعت چھوٹ جائے تو اس کی جو نماز چھوٹی ہے اس کو اپنی نماز کے اخیر میں پڑھے گا، ابن عابدین نے ''شرح المنیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے، اگر چار رکعات والی نماز میں ایک رکعت چھوٹ جائے، اور دو رکعات میں سو جائے تو پہلے وہ رکعات پڑھے گا جس میں سو گیا ہے، پھر وہ رکعات جو امام کے ساتھ پائی ہے، پھر وہ رکعت جو چھوٹ گئی ہے، لہذا وہ ایک رکعت جس میں امام کے ساتھ سو گیا تھا، پڑھ کر امام کی پیروی میں قعدہ کرے گا، اس لئے کہ یہ اس کے امام کی دوسری رکعت ہے، پھر دوسری رکعت جس میں سو گیا تھا پڑھ کر قعدہ کرے گا، اس لئے کہ یہ خود اس کی دوسری رکعت ہے، پھر وہ رکعت پڑھے گا جس میں بیدار تھا، اور اپنے امام کی پیروی میں قعدہ کرے گا، اس لئے کہ یہ چوتھی رکعت ہے، یہ سب بغیر قراءت کے ادا کرے گا، اس لئے کہ وہ مقتدی ہے، پھر چھوٹی ہوئی رکعت فاتحہ اور سورہ کے ساتھ پڑھے گا[1]۔

لاحق کی نماز پوری کرنے میں یہ ترتیب حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، فرض نہیں (امام زفر کا اختلاف ہے) حتی کہ اگر وہ رکعت جو امام کے ساتھ پائی تھی، پہلے پڑھ لے پھر وہ رکعت جس میں سو گیا تھا، پھر چھوٹی ہوئی رکعت یا پہلے چھوٹی ہوئی رکعت پڑھے پھر جس رکعت میں سو گیا تھا، پھر جو رکعت امام کے ساتھ پائی، یا اس کے برعکس کرے تو کراہت کے ساتھ جائز ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، امام زفر کا اختلاف ہے[2]۔

۷- مالکیہ نے کہا: اگر مقتدی بھیڑ کی وجہ سے اپنے امام کے ساتھ رکوع نہ کر سکے اور اس کے ادنی رکوع ادا کرنے سے پہلے امام اپنا سر رکوع سے اعتدال و اطمینان کے ساتھ اٹھالے، یا اسے اونگھ آجائے، یعنی مقتدی کو ایسی ہلکی نیند آجائے، جس سے وضوء نہیں ٹوٹتا، یا اس کو اسی طرح کی کوئی اور چیز پیش آجائے جیسے سہو، اکراہ یا مرض کا پیدا ہونا، جو اس کو اپنے امام کے ساتھ رکوع کرنے سے روک دے تو مقتدی امام کی پیروی کرے گا، یعنی جو رکن امام نے اس سے پہلے کرلیا ہے اس کو واجبی طور پر ادا کرے گا تا کہ وہ امام کو سجدہ یا دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ کی حالت میں پالے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ مقتدی کے لئے مانع، پہلی رکعت کے علاوہ میں پیش آئے۔ اس لئے کہ پہلی رکعت پانے کی وجہ سے اس کا مقتدی ہونا ثابت ہے، جب تک کہ امام پہلی رکعت کے علاوہ کے سجدوں سے اپنا سر نہ اٹھالے، مثلاً: اس کو یقین یا غالب گمان ہو کہ وہ امام کو اس کے دوسرے سجدہ میں پالے گا، لیکن اگر اس کو یہ یقین یا غالب گمان ہو اور امام کی پیروی کرے، لیکن دوسرے سجدہ میں امام کے ساتھ اس کے

(۱) الدرالمختار مع حاشیہ ردالمحتار ۱/ ۴۰۰، بدائع الصنائع للکاسانی ۱/ ۱۷۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۲۔

(۱) حاشیہ ردالمحتار ۱/ ۴۰۰، شرح منیۃ المصلی رص ۴۶۹، ۴۷۰۔

(۲) شرح منیۃ المصلی رص ۴۶۹، ۴۷۰، ردالمحتار ۱/ ۴۰۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۲۔

شریک ہونے سے پہلے امام اپنا سر اٹھالے تو مقتدی کا ادا کردہ رکن لغو ہوگا اور امام جس حالت میں ہے اس کے ساتھ اس میں منتقل ہوجائے گا اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا یہ پہلی رکعت کے علاوہ کا حکم ہے۔

لیکن پہلی رکعت میں جب امام رکوع سے اعتدال واطمئنان کے ساتھ سر اٹھالے تو مقتدی، امام کے ساتھ چھوٹے ہوئے رکوع کو ترک کردے گا اور امام اگر سجدہ میں ہو تو وہ بھی سجدہ میں چلا جائے گا اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا اور اگر وہ اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے رکوع کرلے اور امام سے جاملے تو اگر اس رکعت کو شمار کرے گا تو نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ امام کی نماز کے درمیان قضا پڑھنی ہے اور اگر اس کو لغو کردے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی اور اس کی طرف سے امام اس کو برداشت کرلے گا۔

اگر بھیڑ کی وجہ سے پہلی یا کسی اور رکعت کے ایک یا دونوں سجدے نہ کرسکے یہاں تک کہ امام اگلی رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے اور یہ امید نہ ہو کہ امام کے اگلی رکعت کے ادا کرنے سے قبل وہ سجدہ کرلے گا تو ایک یا دونوں سجدوں کو چھوڑے ہی رکھے گا اور امام جس حالت میں ہے اس کی پیروی کرے گا، اپنے امام کے سلام کے بعد ایک رکعت کی قضا کرے گا اور اگر امید ہو کہ امام کے اگلی رکعت کے ادا کرنے سے قبل اس سجدہ کو ادا کرسکتا ہے تو اس سجدہ کو ادا کرلے گا اور بعد والی رکعت کو ادا کرنے میں امام کی پیروی کرے گا اور اگر اس کا گمان غلط ثابت ہوجائے، اور وہ امام کو نہ پاسکے تو اس کی پہلی رکعت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اس کا سجدہ نہ کرسکا، اور دوسری رکعت بھی باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا رکوع، اس نے اپنے امام کے ساتھ نہیں پایا۔

اگر وہ سجدہ کو چھوڑے ہی رکھے، اور ایک رکعت کی قضا کرے تو اپنے سلام کے بعد اس پر ناقص رکعت کے اضافہ کے سبب سجدہ سہو واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ امام اس کی طرف سے اس کو برداشت کرلے گا، یہ اس صورت میں ہے جب اس کو یقین ہو کہ اس نے اس کو چھوڑا ہے، لیکن اگر اس کے ترک میں اس کو شک ہوا اور وہ رکعت کی قضا کرے تو سلام کے بعد سجدہ کرے گا، اس لئے کہ اپنے امام کے سلام کے بعد اس نے جو رکعت ادا کی ہے اس کے زائد ہونے کا احتمال ہے [۱]۔

اشہب اور ابن وہب کے نزدیک غفلت، اونگھ اور بھیڑ میں کوئی فرق نہیں کہ ان کے ساتھ، چھوٹی ہوئی رکعات کی قضا مباح ہے، ''مواق'' نے عبد الملک سے نقل کیا ہے کہ بھیڑ میں پڑنے والا زیادہ معذور ہے، کیونکہ وہ بے بس ہے [۲]۔

ابن قاسم کا مذہب ہے کہ بھیڑ، غفلت اور اونگھ کے برخلاف ہے، بھیڑ کے ساتھ چھوٹے ہوئے رکوع کی قضا مباح نہیں، اس لئے کہ بھیڑ آدمی کا فعل ہے، جس سے بچنا ممکن ہے، لہذا بھیڑ میں رکوع نہ کرسکنے والے کو کوتاہی کرنے والا مانا جائے گا اور وہ رکعت لغو ہوجائے گی، اونگھنے والا اور غافل، اللہ تعالی کے فعل کے سبب بے بس ہیں، لہذا ان کو معذور مانا جائے گا [۳]۔

۸ - شافعیہ نے کہا: اگر کسی عملی رکن میں بلا عذر جان بوجھ کر پیچھے رہ جائے یعنی امام اس سے فارغ ہوجائے اور مقتدی اس کے پہلے والے عمل میں رہے جیسے امام اعتدال کے ساتھ سر (رکوع سے) اٹھالے اور مقتدی ابھی قراءت قیام میں ہو تو اصح قول میں اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ معمولی سا پیچھے رہنا ہے، خواہ یہ طویل

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۶۹، ۷۰، الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۱/ ۳۰۲، ۳۰۳۔
(۲) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۲/ ۵۴۔
(۳) سابقہ مرجع۔

ہو جیسے سابقہ مثال یا مختصر ہو، جیسے امام پہلے سجدہ سے سر اٹھالے اور بیٹھنے کے بعد دوسرے سجدہ کے لئے جھک جائے، جب کہ مقتدی ابھی پہلے سجدہ میں ہو۔

دوسرا خلاف اصح قول: نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس میں بلا عذر خلاف ورزی ہے۔

اگر مقتدی کا پیچھے رہنا کسی رکن کے علاوہ میں ہو، مثلاً: امام رکوع میں جائے، مقتدی نہ جائے، پھر رکوع سے امام کے سر اٹھانے سے قبل، مقتدی اس سے جاملے، یا کسی عذر کے سبب کسی رکن میں پیچھے رہ جائے تو اس کی نماز قطعاً باطل نہ ہوگی۔

اگر مقتدی دو عملی رکنوں میں پیچھے رہ جائے، یعنی امام دونوں سے فارغ ہوجائے، جب کہ مقتدی ان دونوں سے پہلے والے رکن میں ہو اگر کوئی عذر نہ ہو مثلاً: سورہ پڑھنے کے لئے یا رکوع وسجدہ کی تسبیحات کے لئے پیچھے رہ جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اس لئے کہ خلاف ورزی زیادہ ہے، خواہ یہ دونوں رکن طویل ہوں یا ایک طویل اور دوسرا مختصر ہو۔

لیکن اگر کوئی عذر ہو مثلاً امام جلد قراءت کرلے یا مقتدی سست قراءت کرنے والا ہو اور امام مقتدی کے سورہ فاتحہ پوری کرنے سے قبل رکوع کرلے تو ایک قول ہے کہ وہ امام کی پیروی کرے گا، اس لئے کہ موافقت محال ہے اور باقی حصہ عذر کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا، یہ مسبوق کے مشابہ ہوگا اور صحیح یہ ہے کہ وہ امام کی پیروی نہیں کرے گا، بلکہ واجبی طور پر فاتحہ پوری کرے گا، اور خود اپنی نماز کی ترتیب پر امام کے پیچھے چلے گا، بشرطیکہ تین رکن سے زیادہ نہیں، بلکہ تین رکن یا اس سے کم میں پیچھے رہے (جیسا کہ شربینی خطیب کہتے ہیں) یہ رکن بذات خود مقصود ہوں، اور یہ طویل ارکان ہیں، اس کا ماخذ عسفان میں رسول اللہ ﷺ کی نماز ہے، لہذا مختصر رکن، ان دونوں میں شمار نہ ہوگا، مختصر رکن: اعتدال اور دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ ہے اور اگر وہ تین رکن سے زیادہ میں پیچھے رہ جائے تو ایک قول ہے: نیت کے ذریعہ اس سے علاحدہ ہوجائے، اس لئے کہ موافقت محال ہے، اصح یہ ہے کہ اس سے علاحدگی اختیار کرنا لازم نہیں، بلکہ امام جس رکن میں ہے اس میں اس کی پیروی کرے، پھر امام کے سلام کے بعد، مسبوق کی طرح چھوٹی ہوئی نماز کی تلافی کرے گا۔

اگر مقتدی دعاء افتتاح یا تعوذ میں مشغول ہونے کی وجہ سے فاتحہ پوری نہ کرسکے اور امام رکوع میں چلا جائے تو فاتحہ پوری کرنے کے لئے پیچھے رہنے میں وہ معذور ہوگا، جیسے سست قراءت والا اور اس میں وہی حکم ہوگا جو اوپر گذرا[1]۔

۹ – حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی کامل رکن میں امام مقتدی سے آگے بڑھ جائے، مثلاً: امام رکوع کرے کسی عذر یعنی اونگھ یا غفلت یا بھیڑ یا امام کی عجلت کے سبب مقتدی کے رکوع کرنے سے قبل سر اٹھالے تو مقتدی اپنے چھوٹے ہوئے رکن کو ادا کرے گا اور امام سے جاملے گا اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس کی صراحت امام احمد نے کی ہے، ''المستوعب'' میں یہ روایت منقول ہے کہ اس رکعت کو شمار نہیں کیا جائے گا۔

اگر امام پوری رکعت یا زیادہ میں آگے بڑھ جائے تو مقتدی اپنے امام کی پیروی کرے گا اور جو رکعت چھوٹ گئی ہے مسبوق کی طرح اس کی قضا کرے گا، امام احمد نے اس شخص کے بارے میں جس کو امام کے پیچھے نیند آجائے یہاں تک کہ امام دو رکعتیں پڑھ لے، کہا: گویا اس نے دونوں رکعتیں پالیں اور جب امام سلام پھیرے تو دو رکعت پڑھے گا، اور ان سے ایک روایت ہے کہ نماز کا اعادہ کرے گا۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۲۵۶، ۲۵۷۔

اگر ایک رکن سے زیادہ اور ایک رکعت سے کم میں امام آگے بڑھ جائے پھر مقتدی کا عذر زائل ہوجائے تو امام احمد نے صراحت کی ہے کہ وہ اپنے امام کی پیروی کرے گا اور اس رکعت کو شمار نہیں کرے گا۔

ابن قدامہ نے کہا: اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر امام دو رکن میں مقتدی سے آگے بڑھ جائے تو وہ رکعت باطل ہوگی اور اگر اس سے کم میں آگے بڑھے تو اس چھوٹے ہوئے کو ادا کرلے اور امام سے جا ملے، پھر انہوں نے جمعہ کے دن بھیڑ کی وجہ سے سجدہ نہ کرسکنے والے شخص کے بارے میں بعض حنابلہ سے نقل کیا کہ وہ بھیڑ چھٹنے کا انتظار کرے گا پھر سجدہ کرے گا اور امام کی اتباع کرے گا بشرطیکہ دوسری رکعت میں امام کے ساتھ رکوع کے چھوٹ جانے کا اندیشہ نہ ہو، لہذا وہ چھوٹے ہوئے حصہ کو ادا کرے گا اگرچہ وہ ایک رکن سے زیادہ ہو (۱)۔

عورت کی محاذات میں لاحق کی نماز کا حکم:

۱۰ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مقتدی کے برابر مل کر کوئی قابل شہوت عورت، تحریمہ اور ادائیگی میں مشترک رکوع سجدہ والی نماز میں ایک جگہ میں بلا حائل (آڑ) کھڑی ہو جائے تو مقتدی کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ اس حکم میں مدرک اور لاحق برابر ہیں، اس لئے کہ ''لاحق'' نے اپنے تحریمہ کی بنیاد حقیقتاً امام کے تحریمہ پر رکھا ہے، کیونکہ وہ امام کی پیروی کا پابند ہے، اسی طرح قضا کی صورت میں اپنی ادائیگی کی بنیاد امام کی ادائیگی پر رکھا ہے، اس لئے کہ پیروی کرنے کا پابند بنا ہے، لہذا ان دونوں میں شرکت، نماز کے افعال ختم ہونے تک ثابت ہوگی اور لاحق جن رکعات کی قضا کرے گا ان میں گویا وہ تقدیراً امام کے پیچھے ہوگا، اسی وجہ سے وہ قراءت نہیں کرے گا اور نہ اس کے سہو کے سبب، اس پر سجدہ لازم ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر دونوں مسبوق ہوں اور جن رکعات کی دونوں قضا کررہے ہیں ان میں عورت، مرد کے محاذات میں آجائے تو مرد کی نماز فاسد نہیں ہوگی اگرچہ تحریمہ کے حق میں دونوں بناء کرنے والے ہیں اس لئے کہ بقیہ نماز کو پوری کرنے میں وہ دونوں منفرد ہیں، اور اسی وجہ سے دونوں قراءت کرتے ہیں اور اپنے اپنے سہو کے سبب دونوں پر سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے (۱)۔

لاحق کو خلیفہ بنانا:

۱۱ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر امام ایک رکعت نماز پڑھائے، پھر اس کا وضوء ٹوٹ جائے اور وہ کسی ایسے شخص کو خلیفہ بنادے، جو اس رکعت میں سوگیا تھا اور اس رکعت کے شروع کو اس نے پالیا تھا یا وہ وضوء کے لئے گیا تھا تو یہ جائز ہے، لیکن امام کو اسے آگے نہیں بڑھانا چاہئے اور نہ اسے آگے بڑھنا چاہئے اور اگر امام اس کو آگے بڑھادے تو اسے خود پیچھے ہٹ جانا چاہئے، اور کسی دوسرے شخص کو آگے بڑھا دینا چاہئے، اس لئے کہ دوسرا شخص، امام کی نماز پوری کرانے پر زیادہ قادر ہے، کیونکہ اس پہلے شخص کو اپنی چھوٹی ہوئی رکعت سے آغاز کرنے کی ضرورت ہوگی اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور آگے بڑھ جائے تو جائز ہے، اس لئے کہ نماز پوری کرنے پر فی الجملہ وہ قادر ہے اور جب وہ آگے بڑھ جائے تو یہ مناسب ہے کہ مقتدیوں کو اشارہ سے بتادے کہ اس کا انتظار کریں تاکہ سونے میں یا وضوء کے لئے جانے میں جو رکعت چھوٹ گئی تھی وہ اس کو پڑھ لے پھر مقتدیوں کو بقیہ نماز پڑھائے، اس لے کہ وہ ''مدرک'' ہے، لہذا بالترتیب پہلے پھر بعد والی رکعت پڑھے (۲)۔

دیکھئے: ''استخلاف'' فقرہ / ۲۷-۳۱۔

(۱) الشرح الکبیر بذیل المغنی ۲ / ۱۴، ۱۵۔

(۱) تبیین الحقائق ۱ / ۱۳۶ - ۱۳۸، فتح القدیر ۵ / ۲۵۶، ۲۵۷۔

(۲) تبیین الحقائق ۱ / ۱۵۲، بدائع الصنائع ۱ / ۲۲۸۔

لازم

دیکھئے:''لزوم''۔

لاطیۃ

دیکھئے:''شجاج''،''سحاق''۔

لبأ

تعریف:

ا-''لبأ'': بروزن فعل (لام کے کسرہ اور باء کے فتحہ کے ساتھ) لغت میں: ولادت کے بعد شروع میں اترنے والا دودھ (پیوسی) ابوزید نے کہا: اور یہ زیادہ سے زیادہ تین باراور کم سے کم ایک باردوہنا ہے۔ کہا جاتا ہے '' لبأت الشاة ولدھا'' بکری نے اپنے بچہ کو پیوسی پلایا،اور:'' لبأت الشاة''میں نے بکری کی پیوسی دوہا۔

اصطلاحی معنی،لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

فصح:

۲-فصح: کا ماخذ: أفصح اللبن ہے: دودھ سے پیوسی ختم ہوگئی،کہا جاتا ہے: ''أفصحت الشاة و الناقة'' بکری اور اونٹنی کا دودھ کا خالص اورصاف اور جب اس کی پیوسی ختم ہوجائے اور اس کے بعد دودھ آئے تو کہا جاتا ہے: ''أفصحت الناقة'' [۲]۔

اجمالی حکم:

۳-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ماں پر اپنے بچہ کولبأ (پیوسی) پلانا واجب ہے،اگرچہ دوسری عورت ملے،انہوں نے کہا: اس لئے کہ بچہ

(۱) المصباح المنیر ،لسان العرب،نہایۃ المحتاج ۲۱۱/۷،روض الطالب ۴۴۵/۳۔
(۲) لسان العرب،''فصح''۔

اکثر اس کے بغیر زندہ نہیں رہتا یا طاقت نہیں آتی۔

اس کی مدت معمولی ہے، ایک قول ہے: تین دن۔ ایک قول ہے: سات دن، ایک قول ہے: اس کی مدت کے بارے میں اہل تجربہ سے رجوع کیا جائے۔ ماں پر پیوسی پلانا واجب ہونے کے باوجود، وہ اجرت کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ بشرطیکہ اس جیسی چیز کی اجرت ہو، جیسے مجبور شخص کو بہ عوض (ثمن مثل) کھانا کھلانا واجب ہے اور اگر وہ نہ پلائے اور بچہ مرجائے تو کیا ضامن ہوگی؟۔

حاشیۃ الشبر املسی میں ہے: ابن ابوشریف کے لکھنے کے مطابق ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ عورت سے کوئی ایسا فعل نہیں پایا گیا، جس کو ہلاکت کا سبب قرار دیا جائے، یہ اس صورت پر قیاس ہے کہ جو کسی مجبور کو کھانا نہ کھلائے اور وہ ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن نہیں ہوگا[1]۔

لباس

دیکھئے: '' ألبسۃ ''۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۲۱۱ مع حاشیۃ الشبر املسی، روض الطالب ۳/۴۴۵، تحفۃ المحتاج ۸/۳۵۰ مع حاشیۃ الشروانی علی ہامشہ۔

لباس المرأۃ

تعریف:

۱- '' لباس'': وہ ہے جو جسم کو چھپائے، اس کی جمع: '' ألبسۃ'' اور '' لُبُس'' ہے، کہا جاتا ہے: '' لبس الثوب لبسا'' کپڑے کو پہنا اور میاں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے لباس ہے، قرآن عزیز میں ہے: ''هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ''[1] (وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم ان کے لئے لباس ہو)۔

اور ہر چیز کا لباس: اس کا پردہ ہے، لباس التقوی: ایمان یا حیاء یا نیک عمل ہے۔ کہا جاتا ہے: ''رجل لباس''، بہت لباس پہننے والا، اور بہت خلط ملط کرنے والا ہے[2]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

زینت:

۲- زینت لغت میں: وہ چیز ہے جس سے زینت حاصل کی جائے، یوم الزینۃ: روز عید، اور زین: شین (عیب) کی ضد ہے[4]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔
(۲) مختار الصحاح للرازی۔
(۳) حاشیۃ الجمل ۲/۸۷، المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۴) مختار الصحاح۔

’’زینت‘‘ لباس سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت پر واجب ہے کہ اتنا لباس پہنے، جو اس کے سارے قابل ستر حصہ کو چھپائے [۱] اس لئے کہ فرمان باری ہے: ’’وَ قُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلاَيُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَاظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُوْلَتِهِنَّ أَوْاٰبَآئِهِنَّ أَوْ اٰبَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوْاَبْنَائِهِنَّ أَوْأَبْنَاءِ بُعُوْلَتِهِنَّ أَوْإِخْوَانِهِنَّ أَوْبَنِىْٓ إِخْوَانِهِنَّ أَوبَنِى أَخَوٰتِهِنَّ أَوْنِسَائِهِنَّ أَوْمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِالتّٰبِعِيْنَ غَيْرِ أُوْلِى الْإِرْبَةِمِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَاءِ وَلاَ يَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ وَ تُوْبُوْا إِلَى اللّٰهِ جَمِيْعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ‘‘ [۲] (اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت رکھیں اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں: اپنے شوہر پر اور اپنے باپ پر اور اپنے شوہر کے باپ پر اور اپنے بیٹوں پر اور اپنے شوہر کے بیٹوں پر اور اپنے بھائیوں پر اور اپنے بھائیوں کے لڑکوں پر اور اپنی بہنوں کے لڑکوں پر اور اپنی (ہم مذہب) عورتوں پر اور اپنی باندیوں پر اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں (اور عورت کی طرف) انہیں ذرا توجہ نہ ہو اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہیں اور عورتیں اپنے پیر زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے اور تم سب اللہ کے سامنے توبہ کرو، اے ایمان والوں تا کہ تم فلاح پاؤ)۔

ابن کثیر نے کہا: فرمان باری: ’’وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا‘‘ (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) کا مطلب یہ ہے کہ غیر مردوں کے سامنے زینت کا بالکل اظہار نہ کریں، مگر جس کا چھپانا ناممکن ہو۔ ابن مسعود نے کہا: جیسے چادر اور کپڑے یعنی عربی عورتوں کے معمول کے مطابق وہ اوڑھنی ہے جو ان کے کپڑے کو چھپا لیتی تھی اور کپڑوں کے نیچے کے حصے جو ظاہر ہوں، ان کے بارے میں ان پر کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو چھپانا ممکن نہیں [۱]۔

نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ رسول اللہ ﷺ کے پاس باریک کپڑوں میں آئیں تو رسول اللہ ﷺ نے رخ پھیر لیا، اور فرمایا: ’’يا أسماء إن المرأة إذابلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، و أشار إلى وجهه و كفيه‘‘ [۲] (اسماء! جب عورت، بالغہ ہو جائے تو اس کے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی عضو دکھائی نہیں دینا چاہئے، اور آپ ﷺ نے اپنے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا)۔

آزاد عورت کے قابل ستر حصہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: ’’ستر العورۃ‘‘ فقرہ/ ۲، اور اس کے بعد کے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۰، ۵/ ۲۲۳، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۴۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۵۰۸، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲/ ۵-۶، المجموع شرح المہذب ۳/ ۱۶۵، المغنی ۱/ ۶۱۵۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۱) تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر ۳/ ۲۷۴۔

(۱) حدیث عائشہؓ: ’’أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله ﷺ......‘‘ کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۵۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث مرسل ہے، خالد بن دریک نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا۔

فقرات واصطلاح: ''عورۃ'' فقرہ/ ۳، اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ایسا لباس جس سے بدن کی ہیئت معلوم ہو یا جھلکے:

۴-عورت کے لباس سے کبھی قابل ستر حصہ نظر آتا ہے اور کبھی وہ چھپا رہتا ہے، لیکن اس کا حجم ظاہر ہوتا ہے اور دو حالتوں میں یہ لباس غیر شرعی ہے۔

اگر عورت کا بدن جھلکے یعنی لباس کے نیچے سے کھال کا رنگ دکھائی دے تو یہ یا تو شوہر کے سامنے ہوگا، یا غیر کے سامنے، اور نماز کے اندر ہوگا یا نماز کے باہر۔

تفصیل اصطلاح: ألبسہ (فقرہ/ ۱۵) اصطلاح: ستر العورۃ (فقرہ/ ۲، اور اس کے بعد کے فقرات) اور اصطلاح: صلاۃ (فقرہ/ ۱۲۰) و اصطلاح عورۃ (فقرہ/ ۳، اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

سونے چاندی سے بنایا گیا لباس:

۵-عورت کے لئے سونے چاندی سے بنا ہوا لباس پہننا جائز ہے، خواہ بضرورت ہو یا بلاضرورت، خواہ زیادہ ہو یا تھوڑا، خواہ بیل بوٹا چار انگلیوں سے زیادہ کے بقدر ہو یا نہ ہو، اور خواہ بنائے ہوئے بیل بوٹے بقدر عرف ہوں یا نہ ہوں[۱]۔

فقہاء نے اس پر حضرت ابوموسی اشعریؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''أحل الذهب و الحرير لإناث أمتي، و حرم على ذكورها''**[۲] (سونا اور ریشم، میری امت کی عورتوں کے لئے حلال ہے، اور مردوں پر حرام)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے لئے سونے اور ریشم کو ہر طرح سے پہننا جائز ہے[۱]۔

لباس میں عورتوں کا مردوں کی مشابہت اختیار کرنا:

۶-عورتوں کا اپنے لباس میں مردوں کی مشابہت اختیار کرنا حرام ہے، لہذا عورت کے لئے جائز نہیں کہ مردوں کا مخصوص لباس پہنے[۲]، اس لئے کہ حدیث ہے: **''لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال''**[۳] (عورتوں کی شباہت اختیار کرنے والے مردوں، اور مردوں کی شباہت اختیار کرنے والی عورتوں پر رسول اللہ ﷺ نے لعنت فرمائی ہے)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی ملک میں کوئی لباس عورتوں کے ساتھ خاص ہو یا اسے اکثر عورتیں استعمال کرتی ہوں، اور دوسرے ملک میں وہی لباس مردوں کے لئے خاص ہو (جیسے کہا جاتا ہے کہ شام کے دیہاتوں کی عورتیں، کھیتی کی کٹائی، اور کاشت کرنے والے مردوں کی پوشاک پہن کر وہی کام کرتی ہیں) تو کیا ہر ملک میں وہاں کے باشندوں کا عرف و رواج ثابت ہوگا، یا اکثر ملکوں کو مدنظر رکھا جائے گا؟ یہ قابل غور ہے، راجح اول ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۴، حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۲۶۔

(۲) حدیث: ''أحل الذهب والحرير لإناث من أمتي وحرم على ذكورها'' کی روایت نسائی (۸/ ۱۶۱) نے کی ہے، ابن المدینی نے اس کو = حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۱/ ۵۳) میں ہے۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۱۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۷، کشاف القناع ۱/ ۸۲۔

(۳) حدیث: ''لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۳۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

اسنوی نے صراحت کی ہے کہ دونوں قسموں کے لباس و پوشاک میں عورتوں کے ساتھ مشابہت کے حرام ہونے کے لئے ہر علاقہ کے عرف کا اعتبار کرنا بہتر ہے[1]۔

نکاح کا پیغام دینے والے مرد کے سامنے عورت کا لباس:

۷-عورت، اپنے منگیتر کے لئے اجنبی ہے، لہذا اس پر واجب ہے کہ ایسا لباس پہنے جو اس کے سارے بدن کو چھپائے، بجز اس حصے کو جس کا دیکھنا منگیتر کے لئے مباح ہے۔

اس کی مقدار میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح: خطبۃ (فقرہ/۲۹) میں ہے۔

سوگ منانے کے زمانہ میں عورت کا لباس:

۸-سوگ منانے والی عورت کے لئے زینت کے طور پر بعض کپڑوں اور بعض زیورات کے پہننے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: إحداد، (فقرہ/۱۳، اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

نماز میں عورت کا لباس:

۹-ستر کے لئے کپڑے کی موجودگی کی حالت میں مرد اور عورت کے لئے نماز میں ستر عورۃ واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے:

"خُذُوا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"[2] (ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔ ابن عباسؓ نے فرمایا: زینت سے مراد: نماز میں کپڑے ہیں، نیز فرمان نبوی ہے: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"[1] (اللہ تعالی بالغہ عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر قبول نہیں کرتا)، یعنی بالغہ عورت، تفصیل اصطلاح: عورۃ، (فقرہ/۱۳) میں ہے۔

احرام میں عورت کا لباس:

۱۰-حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ احرام والی عورت کے لئے ایسا کپڑا پہننا حرام ہے، جس سے اس کا چہرہ ڈھک جائے، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس سلسلہ میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، البتہ حضرت اسماءؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حالت احرام میں اپنا چہرہ ڈھانک لیتی تھیں، ممکن ہے کہ وہ بوقت ضرورت کپڑا لٹکا کر، چہرہ کو ڈھانک لیتی ہوں، لہذا کوئی اختلاف نہیں رہا[2]۔

تفصیل اصطلاح: إحرام (فقرہ/ ٦٦، اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۸۷۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

---

(۱) حدیث: "لايقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۱) اور ترمذی (۱/ ۲۱۵) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۴۰۳، الخرشی ۲/ ۳۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۶، حاشیۃ الجمل ۲/ ۵۰۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۰۵۔

لبۃ

تعریف:

۱- ''لبۃ'' لغت میں: سینہ اور ذبح کی جگہ کے درمیان کا حصہ ہے، سینہ پر ہار پڑنے کی جگہ۔ اس کی جمع ''لبات'' اور ''لباب'' آتی ہے [۱]۔

لبہ اصطلاح میں، سینہ میں ذبح کرنے کی جگہ، یعنی وہ گڈھا جو گردن کی جڑ اور سینہ کے درمیان ہوتا ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اونٹ کے لئے شرعی ذبح کا طریقہ حالت اختیار میں، لبہ میں ''نحر'' کرنا ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ ''**بعث رسول الله ﷺ بديل بن ورقاء على جمل أورق يصيح في فجاج منى ألا إن الذكاة في الحلق و اللبة**'' [۳] (رسول اللہ ﷺ نے بدیل بن ورقاء کو ایک خاکستری رنگ کے اونٹ پر منی کی گلیوں میں یہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا کہ شرعی ذبح، حلق اور لبہ میں ہے)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: ''لبب''۔

(۲) المغرب ص ۴۱۹، کشاف القناع ۶/۲۰۶۔

(۳) حدیث ابو ہریرہؓ: ''بعث رسول الله ﷺ بديل بن ورقاء......'' کی روایت دارقطنی (۴/۲۸۳) نے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۱۸۵) میں ابن عبد الہادی کا یہ قول نقل کیا ہے، یہ بالکل ہی ضعیف اسناد ہے۔

ان کے نزدیک ''نحر'' کی حقیقت: لبہ میں رگوں کو کاٹنا ہے [۱]۔

مالکیہ نے کہا: اونٹ کو ''نحر'' کے ذریعہ ذبح کرنا واجب ہے، جس کی حقیقت یہ ہے کہ لبہ میں اس طرح نیزہ مارا جائے کہ اس کے نتیجہ میں وہ مرجائے، اگرچہ گردن کی دونوں رگیں اور گلا نہ کٹیں [۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ذبائح (فقرہ/ ۴۳) میں ہے۔

لبس

دیکھئے: ''التباس''۔

لبس

دیکھئے: ''البسۃ''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۱۹۲، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۰۷، کشاف القناع ۶/ ۲۰۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۰، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۰، الشرح الصغیر ۲/ ۱۵۷، ۱۵۸۔

لبن

تعریف:

۱-''لبن'' لغت میں : ایک سفید سیال مادہ ہے جو عورتوں اور مادہ جانوروں میں ہوتا ہے، یہ اسم جنس ہے، جمع: '' اَلبان'' ہے، اور اس کا مفرد ''لبنة'' ہے۔

لبأ: ولادت کے وقت شروع میں آنے والا دودھ '' لبن کل شجرة'' درخت کا پانی ، یہ تشبیہ کے طور پر ہے '' شاة لبون'' دودھاری بکری، خواہ زیادہ دودھ والی ہو، یا وہ کم دودھ والی ہو[1]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

لبن سے متعلق احکام:

لبن سے چند احکام متعلق ہیں: جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

پاک اور نجس دودھ اور اس میں جس کا پینا حلال ہے:

۲-دودھ کسی جانور کا ہوگا یا کسی انسان کا، اگر زندہ ماکول اللحم جانور کا ہو، جیسے گائے ، بکری، تو وہ بلا اختلاف پاک ہے[2] اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْاَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيْكُمْ مِمَّا فِي بُطُوْنِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَّ دَمٍ لَّبَناً خَالِصًا سَائِغًا

(۱) مختار الصحاح، بکیئہ: کم دودھ والی۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۶۳، ۵/ ۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۸، ۵/ ۱۹۴، ۲۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰، ۵۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، کشاف القناع ۱/ ۱۹۴۔

لِّلشَّارِبِيْنَ''[1] (اور بے شک تمہارے لئے مویشیوں میں بھی بڑا سبق ہے ان کے پیٹ میں جو کچھ ہوتا ہے گوبر اور خون (کے قسم) سے اس کے درمیان سے صاف اور پینے والوں کے لئے خوشگوار دودھ ہم تمہیں پینے کو دیتے ہیں)۔

البتہ بعض جانوروں کے دودھ کی طہارت میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس کی بنیاد ان کے گوشت کے کھانے کے حلال ہونے میں ان کا اختلاف ہے، جس کا گوشت حلال ہے، اس کا دودھ پاک ہے، مثلاً:

الف-گھوڑی کا دودھ:

۳-گھوڑی کا دودھ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک پاک اور حلال ہے، امام ابو حنفیہ سے مختلف اقوال منقول ہیں، چنانچہ حسن نے ان سے نقل کیا ہے کہ اس کا جھوٹا اور دودھ مکروہ ہے، ایک قول ہے: اس کے دودھ میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ اس کا دودھ پینے میں آلۂ جہاد کو کم کرنا نہیں ہے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک گھوڑی کا دودھ نجس ہے، اس لئے کہ دودھ گوشت کے تابع ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: آدمی کے علاوہ کا دودھ ، ذبح کرنے کے بعد پاک ہونے میں اس کے گوشت کے تابع ہے۔لہذا اگر اس کا گوشت شرعی ذبح کے بعد پاک ہو، اور وہ ایسا جانور ہے جس کا کھانا مباح یا مکروہ ہے تو اس کا دودھ پاک ہوگا، اور اگر شرعی ذبح کے بعد نجس ہو اور وہ ایسا جانور ہے جس کا کھانا حرام ہے تو اس کا دودھ نجس ہوگا اور گھوڑی ان کے نزدیک حرام جانوروں میں سے ہے[3]۔

(۱) سورۂ نحل/ ۶۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۶، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۲۱، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۸۰، المغنی ۸/ ۵۹۱۔

(۳) شرح الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰، ۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، ۲۱۸۔

پالتو گدھوں کا دودھ:

۴- پالتو گدھوں کے دودھ کی رخصت، عطاء، طاؤس اور زہری نے دی ہے، جب کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ نجس اور حرام ہے اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے [۱]۔

ج-جلالہ (نجاست کھانے والے جانور) کا دودھ:

۵- دودھ والا نجاست کھانے والا جانور، جس کا گوشت کھایا جاتا ہے، جیسے اونٹ یا گائے یا بکری جس کی اکثر غذا ءنجاست ہو اس کا دودھ پینا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور راجح قول میں شافعیہ کے نزدیک (جیسا کہ نووی نے کہا ہے) مکروہ ہے، اگر اس کی بو اور پسینہ میں کھائی ہوئی نجاست کی بدبو ظاہر ہو جائے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ ان کا دودھ پینا حرام ہے، اس کی اصل وہ حدیث ہے جس کی روایت ابن عمرؓ نے کی ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے نجاست کھانے والے جانور کا گوشت کھانے اور اس کا دودھ پینے سے منع فرمایا)۔

نیز اس لئے کہ جب اس کا گوشت بدل جائے گا تو اس کا دودھ بھی بدل جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک نجاست کھانے والے جانور کا دودھ پاک ہے۔ اس کو پینا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ حسن نے اس کے گوشت اور دودھ میں رخصت دی ہے، اس لئے کہ حیوانات، نجاست کھانے سے نجس نہیں ہوتے اس کی دلیل یہ ہے کہ شراب نوش پر اس کے اعضاء کے نجس ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا [۱]۔

د-ماکول اللحم مردار کا دودھ:

۶- ماکول اللحم مردار جانور کا دودھ نجس ہے، یہ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک ہے، یہی حنابلہ کے یہاں ظاہر مذہب اور حنفیہ میں امام ابو یوسف و امام محمد کا قول ہے، اس لئے کہ دودھ نجس ظرف میں ایک سیال چیز ہے، لہٰذا نجس ہوگا، جیسے اگر اس کو نجس برتن میں دوہ لیا جائے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے ماکول اللحم مردار کا دودھ پاک ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ" [۲] (اور بے شک تمہارے لئے مویشیوں میں بھی بڑا سبق ہے، ان کے پیٹ میں جو کچھ ہوتا ہے گوبر اور خون (کے قسم) سے اس کے درمیان سے صاف اور پینے والوں کے لئے خوشگوار دودھ ہم تمہیں پینے کو دیتے ہیں) دودھ کو مطلقا صاف اور خوش گوار قرار دیا گیا ہے حالانکہ وہ گوبر اور خون کے بیچ میں سے نکلتا ہے، اور یہ اس کے پاک ہونے کی علامت ہے، اسی طرح یہ آیت احسان جتلانے کے طور پر آئی ہے، اور نعمت کی جگہ میں احسان، طہارت کی دلیل ہے، اور صحابہ کرامؓ جب مدائن آئے تو پنیر کھایا، جو انفحہ (دودھ پیتے بکری وغیرہ کے بچوں کے معدہ کے اندر سے نکلنے والا ایک مادہ) سے بنتا ہے، انفحہ بکری کے چھوٹے بچوں سے حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ دودھ کے درجہ میں ہے،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۸۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، کشاف القناع ۱/ ۱۹۵، المغنی ۸/ ۵۸۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، ۲۱۸، الدسوقی ۱/ ۵۰، ۵۱، ۲/ ۱۱۷۔

(۲) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۷۰) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۶، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۴، أسنی المطالب ۱/ ۵۶۸، المغنی ۸/ ۵۹۳، ۵۹۴۔

(۲) سورۂ نحل/ ۶۶۔

حالانکہ وہاں کے لوگوں کا ذبیحہ مردار تھا[1]۔

جو کچھ اوپر گزرا وہ ماکول اللحم زندہ ومردہ جانور کے بارے میں ہے۔

۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ جن جانوروں کا کھانا بالاتفاق حرام ہے، ان کا دودھ نجس ہے، وہ زندہ ہوں یا مردار، ابن قدامہ کہتے ہیں: دودھ کا حکم، گوشت کے حکم کی طرح ہے[2]، "نهاية المحتاج" میں ہے: غیر ماکول اللحم جانور کا دودھ جیسے گدہی کا دودھ نجس ہے، اس لئے کہ وہ اندر تبدیل ہوجاتا ہے، لہذا وہ نجس ہوگا[3]، "جواهر الاكليل" میں ہے، آدمی کے علاوہ کا دودھ، جو بحالت حیات یا موت کے بعد نکال لیا جائے، طہارت وعدم طہارت میں اس کے گوشت کے تابع ہوگا[4]، الفتاوی الہندیہ میں ہے: پالتو گدھے کا گوشت حرام ہے تو اس کا دودھ بھی حرام ہوگا[5]۔

آدمی کا دودھ:

۸- زندہ آدمی کا دودھ بالاتفاق پاک ہے، خواہ یہ عورت کا ہو یا مرد کا، اس لئے کہ آدمی کی کرامت واعزاز کے شایان شان یہ نہیں کہ اس کی نشو ونما کی چیز نجس ہو۔

لیکن مردہ آدمی کا دودھ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک پاک ہے اور یہی حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے، اس لئے کہ موت کی وجہ سے دودھ نجس نہیں ہوتا، بلکہ وہ موت کے بعد بھی پاک رہتا ہے، اگرچہ اس کا اصلی ظرف نجس ہوجاتا ہے اور ظرف کی نجاست اس میں موجود نجاست کا سبب اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ ظرف، اس شئی کا معدن (اصل مرکز) اور اصل میں اس کی جگہ نہ ہو اور اگر اصل میں وہ اس کی جگہ اور اس کا ممکنہ مقام ہو تو اس کی نجاست، اس شئی کی نجاست کا سبب نہیں ہوتی ہے۔

مالکیہ نے کہا: مردہ آدمی کا دودھ نجس ہے، ایک قول ہے: پاک ہے[1]۔

دودھ کی بیع:

۹- ماکول اللحم جانور کا دودھ دوہنے کے بعد فروخت کرنا فقہاء کے یہاں کسی اختلاف کے بغیر جائز ہے، اس لئے کہ وہ پاک اور قابل انتفاع ہے اور اس کو سپرد کرنا ممکن ہے۔

چند مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف- تھن میں دودھ کی بیع:

۱۰- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ تھن میں دودھ کی بیع ناجائز ہے، شافعیہ وحنابلہ نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ اس کی صفت ومقدار مجہول ہے، چنانچہ تھن موٹاپے کی وجہ سے بھرا ہوا دکھائی دیتا ہے، اور خیال ہوتا ہے کہ یہ دودھ سے بھرا ہوا ہے، نیز دودھ کبھی صاف ہوتا ہے اور کبھی گدلا اور یہ بلاضرورت دھوکہ ہے، لہذا ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسی شئی کا فروخت کرنا ہے جو ابھی پیدا نہیں ہوئی ہے۔

حنفیہ نے ممانعت کی علت یہ بتائی ہے کہ تھن میں دودھ یکبارگی جمع نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا جمع ہوتا ہے، لہذا فروخت شدہ غیر فروخت شدہ کے ساتھ اس طرح مل جائے گا کہ دونوں میں امتیاز کرنا

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۶۳، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۴۴۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۸۰، المغنی ۱/ ۴۷۔
(۲) المغنی ۸/ ۵۸۷۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۹۔
(۵) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۹۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۸، ۹، الدسوقی ۱/ ۵۰، ۵۱، الحطاب ۱/ ۹۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، المغنی ۴/ ۲۸۸، ۷/ ۵۴۰۔

محال ہوگا۔ لہذا بیع کے وقت مبیع کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہوگا اس لئے بیع منعقد نہ ہوگی۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ "نهى أن يباع صوف على ظهر غنم، أو لبن في ضرع"[1] (رسول اللہ ﷺ نے اون، بھیڑ کی پشت پر اور دودھ، تھن میں فروخت کرنے سے منع فرمایا)۔

مالکیہ نے معین بکریوں کے تھن میں موجود دودھ کی بیع کو ان کے دودھ کے ایام میں ایک یا دو یا تین ماہ مقرر کردے، اور ان کے دوہنے کا طریقہ معلوم ہو اور بکریاں زیادہ ہوں تو جائز قرار دیا ہے۔

لیکن اگر ایک یا دو بکریاں ہوں اور کوئی شخص ان کے دوہنے کو معین مہینوں کے لئے معین دراہم کے عوض خرید لے تو ناجائز ہوگا، الا یہ کہ اس کے دودھ کو ناپ کر ہر مقدار اتنے اتنے میں فروخت کرے۔

اسی طرح تھن میں دودھ کی بیع کو حسن، سعید بن جبیر اور محمد بن مسلمہ نے جائز قرار دیا ہے اور مجاہد وطاؤس نے اس کو مکروہ کہا ہے[2]۔

آدمی کے دودھ کی بیع:

۱۱- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا اصح قول یہ ہے کہ عورت کا دودھ اگر نکال لیا جائے تو اس کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ یہ پاک اور قابل انتفاع دودھ ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا دودھ ہے جس کا پینا مباح ہے، تو اس کی بیع بھی دوسرے چوپایوں پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہوگی، نیز اس لئے کہ دایہ کو اجرت پر رکھنے میں اس کا عوض لینا جائز ہے، لہذا یہ منافع کے مشابہ ہوگا۔

اس کی بیع حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے اور یہی حنابلہ میں سے ایک جماعت کا قول ہے، اس لئے کہ دودھ مال نہیں، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، مال نہ ہونے کی دلیل، اجماع صحابہؓ اور قیاس ہے، رہا اجماع صحابہ تو حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے مغرور (جس کو دھوکہ دیا گیا ہو) کے بچہ میں قیمت کا اور وطی کے مقابلہ میں مہر کا فیصلہ کیا اور دودھ کے استعمال کرنے کی وجہ سے اس کی قیمت کے واجب ہونے کا فیصلہ نہیں کیا، اگر وہ مال ہوتا تو ضرور فیصلہ کرتے اور یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے ان دونوں پر نکیر نہیں کی، لہذا یہ اجماع ہو گیا، رہا قیاس: تو اس لئے کہ اس سے انتفاع کرنا شرعاً علی الاطلاق مباح نہیں، بلکہ بچہ کی غذاء کی مجبوری کی وجہ سے ہے اور جس چیز سے بلا مجبوری انتفاع شرعاً حرام ہو وہ مال نہیں ہوتی، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس کو مال نہیں سمجھتے اور کسی بازار میں اس کو فروخت نہیں کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ یہ آدمی کا جزو ہے اور آدمی اپنے سارے اجزاء کے ساتھ قابل احترام واکرام ہے اور یہ احترام واکرام کے منافی ہے کہ خرید وفروخت کے ذریعہ اس کو ذلیل کیا جائے۔

امام احمد نے اس کی بیع کو مکروہ کہا ہے[1]۔

حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ میں بیع کے ناجائز ہونے میں آزاد عورت اور باندی کے دودھ میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ آدمی کو صرف اس میں غلامی کے آنے کی وجہ سے محل بیع قرار دیا گیا ہے اور غلامی صرف کسی زندہ ذات میں ہوگی اور دودھ میں زندگی نہیں، لہذا اس میں غلامی نہیں آئے گی اور وہ محل بیع نہیں ہوگا۔

---

(۱) حدیث: "نهى أن يباع صوف على ظهر غنم، أو لبن في ضرع" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۴) اور بیہقی (۵/ ۳۴۰) نے کی ہے، بیہقی نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ صحیح ابن عباس پر اس کا موقوف ہونا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۸، المدونہ ۴/ ۲۹۶، ۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۶، المہذب ۱/ ۲۷۳، المغنی ۴/ ۲۳۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۵، الفروق للقرافی وتہذیب الفروق ۳/ ۲۴۰، ۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، المغنی ۴/ ۲۸۸۔

امام ابو یوسف کے نزدیک باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ وہ ایسے آدمی کا جزو ہے، جو مال ہے، لہذا یہ اس کے دوسرے اجزاء کی طرح محل بیع ہوگا[1]۔

دودھ میں عقد سلم:

۱۲- شافعیہ اور اصح قول میں حنابلہ کے نزدیک دودھ میں سلم جائز ہے، البتہ جانور کی جنس اس کی نوعیت اور اس کی خوراک (گھاس یا معین نوعیت کا چارہ) کا تذکرہ کرنا شرط ہے۔

مطلق دودھ: میٹھے پر محمول ہوگا اگرچہ خشک ہوگیا ہو۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں کیل اور وزن سے دودھ میں عقد سلم صحیح ہے، اس کی جھاگ کے ساتھ اس کا وزن کیا جائے گا، لیکن کیل اس کی جھاگ کے ساتھ نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ وزن میں جھاگ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔

مروزی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ دودھ میں عقد سلم اگر ناپ کر یا وزن سے ہو تو جائز ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: یہ انشاء اللہ اصح ہے، اس لئے کہ غرض اس کی مقدار کا معلوم ہونا، جہالت سے خالی ہونا اور بلانزاع اس کی سپردگی کا ممکن ہونا ہے، لہذا جس طریقہ سے بھی اس کی مقدار متعین ہوجائے جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کھٹے دودھ میں عقد سلم جائز نہیں، اس لئے کہ اس کا کھٹا ہونا عیب ہے، لیکن مکھن نکالے ہوئے میں جس میں پانی نہ ہو عقد سلم صحیح ہے، اس کا کھٹا ہونا مضر نہیں، اس لئے کہ وہی اس میں مقصود ہے۔

حنابلہ کے یہاں مکھن نکالے ہوئے میں عقد سلم صحیح ہے اگرچہ اس

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۴۵۔

میں پانی ہو، اس لئے کہ پانی تھوڑا ہوتا ہے جو مصلحت کے لئے چھوڑ دیا جاتا ہے اور اس کا عرف جاری ہے، لہذا یہ اس میں عقد سلم کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک: مواق نے "المدونہ" سے نقل کیا ہے کہ دودھ، چونا، ہڑتال اور اس جیسی چیز میں عقد سلم میں کوئی مضائقہ نہیں[2]۔

حنفیہ کے یہاں مختلف اقوال منقول ہیں: چنانچہ "البدائع" میں ہے: مسلم فیہ میں شرط ہے کہ عقد کے وقت سے، مقررہ میعاد تک موجود رہے، لہذا اگر عقد کے وقت موجود نہ ہو یا مقررہ میعاد کے آنے کے وقت موجود نہ ہو یا ان دونوں اوقات میں موجود ہو لیکن ان دونوں کے درمیان میں لوگوں کے پاس موجود نہ رہے، جیسے پھل، میوے، دودھ اور اس جیسی چیزیں تو ہمارے نزدیک عقد سلم ناجائز ہوگا۔

جبکہ "الفتاوی الہندیہ" میں ہے: اگر دودھ میں اس کے وقت پر معلوم کیل یا وزن سے معلوم مدت تک کے لئے عقد سلم کرے تو جائز ہوگا[3]۔

دوسرے کے مویشی کے دودھ سے فائدہ اٹھانا:

۱۳- شافعیہ کا مذہب، مالکیہ کا قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ جس کا گذر دوسرے کے مویشی پر ہو اور وہ اضطراری حالت میں نہ ہو تو اس کے لئے مویشی کے مالک کی اجازت کے بغیر دودھ پینے کے لئے ان کو دوہنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "**لا يحلبن أحد**

(۱) مغنی المحتاج ۲/۱۰۹، المغنی ۴/۳۱۹۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/۵۳۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۲۱۱، الفتاوی الہندیہ ۳/۱۸۲۔

ماشية امرىء بغير إذنه، أيحب أحدكم أن تؤتى مشربته فتكسر خزانته فينتقل طعامه، فإنما تخزن لهم ضروع ماشيتهم أطعماتهم، فلا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه"وفی رواية: فإن ما فی ضروع مواشيهم مثل ما فی مشاربهم"[1] (کوئی دوسرے کے جانور کا دودھ، اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے، کیا تم میں کوئی اس بات کو پسند کرے گا کہ کوئی اس کے گودام میں آ کر اس کے غلہ کا کوٹھا توڑ دے، اور غلے کو لے کر چل دے، ایسے ہی جانوروں کے تھن، ان کے کھانوں کے کوٹھے ہیں، لہذا کوئی شخص کسی کا جانور اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے، اور ایک روایت میں ہے: ان کے جانوروں کے تھنوں میں جو کچھ ہے وہ ان کوٹھوں میں موجود چیزوں کی طرح ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "لا يحل لامرىء من مال أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس"[2] (کسی آدمی کے لئے، اس کے بھائی کا مال حلال نہیں، مگر جو وہ خوش دلی سے اس کو دے دے)۔

بہت سے اسلاف نے یہ صورت مستثنیٰ کی ہے کہ مالک کی خوش دلی کا علم ہو، اگرچہ اس کی طرف سے خصوصی یا عمومی اجازت نہ پائی جائے۔

امام احمد سے دوسری روایت اور مالکیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ مویشی کے پاس سے گذرنے والے کے لئے اس کو دوہنا اور پینا جائز ہے، لیکن ساتھ نہ لیجائے، اس لئے کہ حسن نے حضرت سمرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا أتى أحدكم على ماشية فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه، فإن أذن له فليحتلب و ليشرب، و إن لم يكن فيها أحد فيصوت ثلاثا فإن أجابه أحد فليستأذنه، فإن لم يجبه أحد فليحتلب و ليشرب ولايحمل"[1] (جو کسی کے مویشی کے پاس آئے، اور اس کا مالک وہاں موجود ہو تو اس سے اجازت لے لے، اگر وہ اجازت دے تو دودھ دوہے اور پی لے، اور اگر وہاں کوئی موجود نہ ہو تو تین بار آواز لگائے، اگر کوئی جواب دے تو اس سے اجازت لے لے اور اگر کوئی شخص جواب نہ دے تو اس کو دوہے اور پی لے، لیکن اپنے ساتھ نہ لے جائے)۔

ابن حجر نے کہا: بہت سے اسلاف کا مذہب ہے کہ کھانا پینا مطلقاً جائز ہے، خواہ مالک کی خوش دلی کا علم ہو یا نہ ہو۔

مالکیہ کے یہاں جو اقوال آئے ہیں یہ غیر محتاج کے متعلق ہیں، لیکن محتاج کے بارے میں انہوں نے کہا: اگر محتاج ہو تو اس کے لئے بلا اختلاف جائز ہے[2]، (یعنی اس مذہب کے فقہاء کے درمیان)۔

دودھ کے عوض دودھ کی بیع:

۱۴- دودھ سودی اموال میں سے ہے، لہذا اگر وہ ایک جنس کے ہوں تو برابر برابر، ہاتھوں ہاتھ کے علاوہ ان میں سے بعض کی بیع بعض سے جائز نہیں ہے۔

کون دودھ ایک جنس کے سمجھے جائیں گے اور کون ایک جنس کے نہیں سمجھے جائیں گے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

---

(۱) حدیث: "لا يحلبن أحد ماشية أحد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸۸/۵) اور مسلم (۱۳۲۵/۳) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں، دوسری روایت بیہقی (۳۵۸/۹) کی ہے۔

(۲) حدیث: "لايحل لامرىء من مال أخيه......" کی روایت بیہقی (۹۷/۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

(۱) حدیث: "إذا أتى أحدكم على ماشية......" کی روایت ترمذی (۵۸۱/۳) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۳۷۵/۲، فتح الباری ۸۸/۵، ۸۹، المجموع للنووی ۴۶/۹، ۴۷، تحقیق المطیعی، المغنی ۵۹۹/۸، ۶۰۰۔

جمہور فقہاء حنفیہ کے یہاں اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر قول ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ تمام دودھ مختلف جنس ہیں ،اس لئے کہ یہ جانور سے پیدا ہوتے ہیں، اور جانور مختلف جنس ہیں۔ بھیڑ اور بکری ایک جنس ہے، ان میں سے ایک کی دوسرے کے عوض بیع ، برابر برابر ہاتھوں ہاتھ ہی جائز ہے، گائے اور بھینس ایک جنس ہیں، ایک دوسرے کے عوض ان کی بیع برابر برابر ہی جائز ہے، لہذا گائے کا دودھ ، بکری کے دودھ کے عوض کمی بیشی سے فروخت کرنا جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ، حنابلہ کے یہاں دوسری روایت اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ تمام دودھ ایک جنس ہیں، بھیڑ، بکری، گائے اور بھینس کے دودھ ایک دوسرے کے عوض برابر برابر، ہاتھوں ہاتھ ہی فروخت کرنا جائز ہے (۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸۵، الدسوقی ۳/ ۵۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴-۲۷، المغنی ۴/ ۷ ۳۔

لثام

تعریف:

۱-''لثام'' لغت میں: وہ کپڑا ہے جو منہ یا ہونٹ پر لپیٹا جائے ، جمع: ''لثم'' ہے، ''تلثم، لثام باندھنا، ملثم، لثام باندھنے کی جگہ، اور وہ ناک اور اس کے ارد گرد کی جگہ ہے (۱)۔

فقہی استعمال ،لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قناع:

۲-قناع اور مقنعہ: وہ کپڑا جس سے عورت اپنا سر اور محاسن چھپائے (۲)۔

تقنع (جیسا کہ عینی کی تعریف ہے): سر اور چہرہ کے اکثر حصہ کو چادر یا کسی دوسری چیز سے چھپانا (۳)۔

ب-خمار (اوڑھنی):

۳-خمار (خاء کے کسرہ کے ساتھ) جس سے عورت اپنا سر چھپائے ، ہر پردہ کو خمار کہتے ہیں (۴)۔

(۱) المغرب للمطرزی، المعجم الوسیط۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۳) عمدۃ القاری ۲۱/ ۳۰۸۔

(۴) المطلع علی ابواب المقنع رص ۲۲۔

اجمالی حکم:

نماز میں لثام باندھنا:

۴-فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ تلثم (یعنی ناک اور منہ چھپانا) نماز میں مکروہ ہے (۱)۔

ابن المنذر نے کہا: میرے یادداشت کے مطابق حضرت حسن کے سوا تمام اہل علم، نماز میں تلثم اور منہ چھپانے کو مکروہ کہتے ہیں اور حسن تلثم کو مکروہ کہتے ہیں اور منہ چھپانے کی اجازت دیتے ہیں۔

ابن عمر، سعید، حسن بصری، اوزاعی، مالک، احمد اور اسحاق نے نماز میں تلثم کو مکروہ کہا ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: صلاۃ (فقرہ ۸۶)۔

احرام والی عورت کے لئے لثام باندھنا:

۵-فقہاء کا مذہب ہے کہ عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے، لہذا چہرہ ڈھانکنا اس کے لئے جائز نہیں اور اگر اجنبی مردوں کی نگاہ پڑنے سے روکنے کے لے چہرہ ڈھانکنے کی ضرورت ہو تو اپنے چہرہ پر ایک کپڑا ڈال لے، جو چہرہ کی کھال سے جدا رہے، حضرت عائشہؓ نے کہا: "**كان الركبان يمرون بنا و نحن مع رسول الله ﷺ محرمات ، فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها، فإذا جاوزنا كشفناه، وقالت كذلک: المحرمة تلبس من الثياب ماشاء ت إلا ثوبا مسه ورس أو زعفران، ولا تتبرقع ولا تلثم و تسدل الثوب على وجهها إن شاء ت**" (۳) (قافلے ہمارے پاس سے گذرتے، ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ احرام میں ہوتے اور جب وہ ہمارے برابر میں آ جاتے تو ہم میں سے ہر عورت اپنی چادر اپنے سر سے چہرہ پر لٹکا لیتی اور جب ہم آگے بڑھ جاتے تو ہم چہرہ کھول لیتے تھے، نیز انہوں نے کہا، احرام والی عورت جو کپڑا چاہے پہنے، لیکن جس کپڑے میں ورس یا زعفران لگا ہو، نہ پہنے نہ برقع اوڑھے، نہ لثام باندھے، اور اگر چاہے تو اپنے چہرہ پر کپڑا لٹکا لے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: إحرام (فقرہ ۶۷)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۷، القوانین الفقہیہ ص ۵۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۹، کشاف القناع ۱/ ۲۷۵۔

(۲) الأوسط فی السنن والإجماع والاختلاف لابن المنذر ۳/ ۲۶۵، ۲۶۶۔

(۳) شرح السنہ للبغوی ۷/ ۲۴۰، عمدۃ القاری ۹/ ۱۶۶، فتح الباری ۳/ ۴۰۵۔ =

= حدیث عائشہؓ: "كان الركبان يمرون بنا......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۱۶) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۲/ ۳۵۴) میں لکھا ہے: اس کی اسناد میں یزید بن ابوزیاد ہیں، ان کے بارے میں بہت سے لوگوں نے کلام کیا ہے۔

قول عائشہؓ: "المحرمة تلبس من الثياب ماشاء ت......" کی روایت بیہقی نے اپنی (سنن ۵/ ۴۷) میں کی ہے۔

لحاق

تعریف:

۱-لحاق، لحوق اور لحق کا معنی لغت میں: پالینا، جاملنا ہے۔

کہا جاتا ہے: "**لحق الشیء، وألحقه، ولحق به، وألحق لحاقا**" اس کو پالیا، "**لحقت به ألحق**" (باب سمع سے) ہے، اس کا مصدر لحاق (لام کے فتحہ کے ساتھ) ہے، "**ألحقت زیدا بعمرو**"، میں نے زید کو عمرو کے پیچھے لگادیا، "**لحق هو به وألحق**" بھی اسی معنی میں ہے، دعاء میں ہے: "**إن عذابک الجد بالکفار ملحق**"، یعنی تیرا حقیقی عذاب کفار کو پہنچنے والا ہے۔

"**ألحق القائف الولد بأبیه**" قیافہ شناس نے باپ بیٹے میں کوئی ظاہری شباہت دیکھ کر بتایا کہ یہ اس کا بیٹا ہے "**استلحقت الشیء**"، میں نے اس کا دعوی کیا۔

"**لحق الثمن لحوقا**" اس پر ثمن لازم ہوا اور لحوق کا معنی لازم ہونا ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استلحاق:

۲-"**استلحاق**" لغت میں "**استلحق**" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "**استلحقه**" اس نے اس کا دعوی کیا، استلحاق کا معنی: کسی چیز کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

لاحق ہونے کا مطالبہ کرنا بھی ہے[۱]۔

اصطلاح میں: کسی شخص کا یہ دعوی کرنا کہ وہ اس بچہ کا باپ ہے[۲]۔

لحاق اور استلحاق میں نسبت: عموم خصوص کی ہے، لحاق، نسب وغیر نسب میں ہوتا ہے جب کہ استلحاق، صرف نسب میں ہوتا ہے۔

لحاق سے متعلق احکام:

مختلف موضوعات کے لحاظ سے لحاق کے ساتھ چند قسم کے احکام متعلق ہیں، مثلا:

لعان میں بچہ کا اپنی ماں کے ساتھ لحاق:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مرد اپنی بالغہ آزاد بیوی پر زنا کا الزام لگائے یا حمل کا انکار کردے اور اس سے لعان کرلے تو بچہ باپ کے ساتھ لاحق نہ ہوگا، بلکہ اپنی ماں کے ساتھ لاحق ہوگا[۳]۔

تفصیل اصطلاح: "لعان" فقرہ/ ۲۵ میں ہے۔

آخری مدت حمل میں بچہ کا لحاق:

۴-حمل کی آخری مدت کی تعیین اور اس پر مرتب ہونے والے حکم یعنی شوہر کے ساتھ بچہ کے لحاق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ کا مذہب، حنابلہ کے یہاں ظاہر مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ طلاق یا موت کے سبب عدت گذارنے والی عورت، جو نکاح نہ کرے، بالآخر چار سال میں بچہ جنے تو بچہ شوہر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "لحق"۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱۲۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۵۱، الخرشی ۴/ ۱۳۵، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۳، ۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۹۷، ۴۱۶۔

کے ساتھ لاحق ہوگا، اور اس سے عورت کی عدت پوری ہوجائے گی [۱]۔

حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ حمل کی انتہائی مدت دو سال ہے، لہٰذا مبتوتہ (مطلقہ بائنہ) اور جس عورت کا شوہر مرجائے اگر وہ دو سال کے اندر بچہ جنے تو اس بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں مشہور قول: انتہائے مدت حمل، پانچ سال ہے، مالکیہ میں محمد بن عبد الحکم نے کہا: انتہائے مدت حمل: نو ماہ ہے [۲]

اس کی تفصیل اصطلاح: (حمل فقرہ ر ۷، اور ''نسب'' میں ہے)۔

کسی مرد کے ساتھ لقیط کا لحاق:

۵ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کوئی مرد لقیط (پڑے ہوئے بچہ) کے نسب کا دعوی کرے تو بچہ اس کے ساتھ لاحق ہوجائے گا، البتہ لقیط کے نسب کا دعوے دار بینہ پیش کرے یا اس کا دعوی، محض اقرار پر مبنی ہو ،نسب کا دعوے دار مسلمان ہو یا ذمی اور نسب کے دعوے دار دو یا زیادہ افراد ہوں تو ان تمام صورتوں میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے [۳]۔

اس کا بیان اصطلاح: لقیط (فقرہ ر ۱۱ ونسب) میں ہے۔

عورت کے ساتھ لقیط کا لحاق:

۶ - اگر کوئی عورت کسی لقیط کے نسب کا دعوی کرے تو کیا وہ لاحق ہوجائے گا، بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اور کیا وہ بچہ اس عورت کے شوہر کے ساتھ لاحق ہوگا؟ اور کیا عورت، کسی مجہول نسب والے کا

(۱) الخرشی ۱ ر ۱۴۳، جواہر الإکلیل ۱ ر ۳۸۷، روضۃ الطالبین ۲ ر ۱۴۱، ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۷ ر ۷۷۴، ۴۸۳۔

(۲) الاختیار ۳ ر ۱۷۹، ۱۸۰، فتح القدیر ۴ ر ۱۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۲ ر ۴۶۰، المغنی ۷ ر ۷۷۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۶ ر ۱۹۷، ۱۹۹، الخرشی ۷ ر ۱۳۲، ۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۳ ر ۴۱۲، المغنی ۵ ر ۷۴۷، ۷۷۲۔

استلحاق کر سکتی ہے، ان تمام صورتوں میں فقہاء کا اختلاف ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (لقیط، فقرہ ر ۱۱ اور نسب) میں ہے۔

بغیر جماع کے منی سے پیدا ہونے والے بچہ کا لحاق:

۷ - مالکیہ نے کہا: اگر عورت ایسی منی سے حاملہ ہوجائے جو جماع کے بغیر اس کی شرم گاہ میں داخل ہو جیسے حمام وغیرہ تو اگر وہ شوہر والی ہو، اور بچہ کو اس کے شوہر سے لاحق کرنا ممکن ہو، یعنی اس عورت سے اس کی شادی ہوئے چھ ماہ یا اس سے زیادہ کا عرصہ گذر گیا ہو تو بچہ اس کے شوہر کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا، اور اگر وہ شوہر والی نہ ہو، یا شوہر والی ہو، لیکن بچہ کو شوہر سے لاحق کرنا ممکن نہ ہو، تو بچہ لاحق نہ ہوگا [۲]۔

مرتد کے بچہ کا لحاق:

۸ - فقہاء کا مذہب ہے کہ مرتد کے بچہ کا حمل اگر حالت اسلام میں ہوا ہو تو مسلمان ہوگا، اسی طرح اگر اس کا حمل، والدین میں سے ایک کے ارتداد اور دوسرے کے اسلام کی حالت میں ہو (تو بچہ مسلمان ہوگا)، لیکن اگر اس کا حمل، والدین کے ارتداد کے دوران ہوا ہو تو اس میں اختلاف وتفصیل ہے، جس کو اصطلاح (ردۃ فقرہ ر ۴۶) میں دیکھیں۔

مطلقہ رجعیہ کے ساتھ طلاق کا لحاق:

۹ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وہ مطلقہ عورت جس کو طلاق دینے والا، اس سے رجعت کرنے کا مالک ہو، اس کے ساتھ طلاق لاحق ہوگی، خواہ طلاق صریح ہو، یا کنایہ اور اس کے ساتھ ظہار ولعان لاحق

(۱) بدائع الصنائع ۶ ر ۲۰۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳ ر ۴۱۲، روضۃ الطالبین ۵ ر ۴۴۱، ۴۴۲، المغنی ۵ ر ۷۶۴، ۷۶۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱ ر ۱۳۰۔

ہوں گے، اس لئے کہ طلاق رجعی، نہ ملکیت کو زائل کرتی ہے، نہ حلت کو، کیوں کہ عورت پر ولایت باقی ہے اور مطلقہ رجعیہ بیوی ہے[۱]۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول جس کو غزالی نے راجح قرار دیا ہے: طلاق رجعی سے نکاح کٹ جاتا ہے، اور ملکیت زائل ہوجاتی ہے، اس کی دلیل: وطی کی حرمت، وجوب مہر اور ایک قول کے مطابق خلع کا ممنوع ہونا ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ طلاق رجعی موقوف ہے، اگر وہ رجعت نہ کرے، یہاں تک کہ عدت گذر جائے تو طلاق کے ذریعہ ملکیت کا ختم ہونا ظاہر ہوجائے گا اور اگر رجعت کرلے تو زوجیت کا باقی رہنا ظاہر ہوجائے گا[۲]۔

مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو) کے بچہ کا لحاق:

۱۰- مجبوب کے بچہ کو لاحق کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ اور حنفیہ میں سے ابو سلیمان اور شافعیہ میں سے اصطخری وغیرہ کا مذہب اور یہی امام شافعی کا اور حنابلہ میں ''قاضی'' کا قول نقل کیا جاتا ہے کہ مجبوب کی بیوی اگر کوئی بچہ جنے تو مجبوب کے ساتھ لاحق ہوگا اور نسب ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ ''سحق'' کے ذریعہ مجبوب کی منی سے عورت کے رحم کے مشغول ہونے کا وہم ہے، جب کہ اس نے اس بچہ کو جنا ہے اور اس پر استحساناً احتیاط کے طور پر عدت واجب ہوگی، اس لئے کہ رحم کے مشغول ہونے کا وہم ہے اور عدت اور بچہ شریعت کا حق ہے[۳]۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب اور حنابلہ کے یہاں صحیح قول یہ ہے کہ جس کا عضو تناسل اور دونوں خصیے کٹے ہوں، اس کی بیوی کا بچہ اس سے لاحق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو انزال نہیں ہوگا اور عام طور پر اس سے بچہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر مجبوب ایسا ہو جس کے دونوں خصیے باقی ہوں، اسی طرح جس کے دونوں خصیے کھینچ لئے گئے اور عضو تناسل باقی ہو، راجح مذہب کے مطابق بچہ اس کے ساتھ لاحق ہوگا۔

ایک قول ہے: اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا[۱]۔

امام مالک نے کہا: خصی (جس کا خصیہ نکال دیا گیا ہو) اور مجبوب کے بارے میں میری رائے ہے کہ اس کے ماہرین سے اس کے بارے میں دریافت کیا جائے، اگر اس جیسے آدمی کو بچہ پیدا ہوسکتا ہو تو بچہ اس کے ساتھ لاحق ہوگا، ورنہ لاحق نہ ہوگا[۲]۔

نماز جمعہ کا لحاق:

۱۱- اگر جمعہ صحیح منعقد ہوجائے اور مقتدیوں کی کچھ تعداد منتشر ہوجائے جن سے جمعہ منعقد ہوتا ہے، پھر امام کے ساتھ اتنے لوگ لاحق ہوجائیں، جن سے انعقاد جمعہ کی تعداد پوری ہوجائے تو اس میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح (صلاۃ جمعہ، فقرہ/ ۲۰) میں دیکھیں۔

کیا نادر غالب کے ساتھ لاحق ہوگا؟:

۱۲- اصل یہ ہے کہ ''اعتبار غالب شائع کا ہے، نادر کا نہیں''، علی حیدر نے اس قاعدے پر یہ حاشیہ لکھا ہے:

''شائع: وہ امر ہے جو لوگوں کو معلوم ہو اور ان میں مشہور ہو، مثلاً

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۲۲، کشاف القناع ۵/ ۳۴۳، المغنی ۷/ ۲۷۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۲۲۔

(۳) البنایہ شرح الہدایہ ۴/ ۲۰۸، فتح القدیر ۳/ ۲۱۸، ۲۱۹۔

(۱) المغنی ۷/ ۴۸۰، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۰۔

(۲) المدونہ ۲/ ۴۴۵۔

مفقود کی عمر کے نوے سال گذر نے پر اس کی عدت کا حکم لگانا: لوگوں کے درمیان اس شائع غالب امر پر مبنی ہے کہ انسان، نوے سال سے زیادہ زندہ نہیں رہتا ہے، حالانکہ بعض لوگ اس سے زیادہ زندہ رہتے ہیں، لیکن یہ نادر ہے اور نادر کا کوئی حکم نہیں، بلکہ عرف شائع کی بنیاد پر اس کی موت کا حکم لگا دیا جائے گا، اور اس کا مال اس کے ورثہ میں تقسیم کر دیا جائے گا، اسی طرح جس کی عمر پندرہ سال ہوجائے اس کے بالغ ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اس لئے کہ بلوغ کی یہی شائع عمر ہے، اگر چہ بعض سترہ یا اٹھارہ سال سے پہلے بالغ نہیں ہوتے ہیں، لیکن یہ نادر ہے، اس کو مدنظر نہیں رکھا جائے گا، اسی طرح لڑکے کی پرورش کی مدت کے لئے سات سال کا، اور لڑکی کی پرورش کے لئے نو سال کا حکم اس شائع متعارف امر پر مبنی ہے کہ لڑکا اگر سات سال کا ہوجائے تو، لباس پہننے، کھانا کھانے، اور استنجاء وغیرہ میں کسی مددگار سے بے نیاز ہوجاتا ہے اور لڑکی اگر نو سال کی ہوجائے تو عام طور پر قابل شہوت ہوجاتی ہے، بعض افراد میں تربیت اور ملک کے اثر سے نشو ونما میں کمی اور زیادتی کا اختلاف ہوتا ہے، جس کا اعتبار نہیں، بلکہ معتبر لڑکے کے لئے سات سال اور لڑکی کے لئے نو سال ہے، اس لئے کہ یہی شائع غالب ہے [1]۔

البتہ فقہاء نے اس قاعدہ سے چند مسائل کو مستثنی کیا ہے اور ان میں نادر کو غالب کے ساتھ لاحق کیا ہے، چنانچہ قرافی نے ''غالب معتبر'' اور غالب لغو (غیر معتبر) کے قاعدہ کی تشریح کرتے ہوئے چند مثالیں غالب غیر معتبر کی پیش کیں، غالب پر نادر کو مقدم کیا، اور غالب کے بجائے نادر کا حکم ثابت کیا ہے، مثلاً:

الف- عام طور پر بچے نو ماہ پر پیدا ہوتے ہیں، لہذا اگر کسی عورت کو شوہر سے طلاق ملنے کے پانچ سال بعد، کوئی بچہ پیدا ہو تو یہ یا تو زنا کا ہوگا اور یہی غالب ہے یا ماں کے شکم میں دیر تک رہ گیا ہوگا اور یہ وجود میں وقوع زنا کے مقابلہ میں نادر ہے، لیکن شارع نے غالب کو لغو قرار دیا اور نادر یعنی دیر تک حمل رہنے کا حکم ثابت کیا۔

ب- راستوں اور چوپایوں کی گذرگاہ پر ہونے والی بارش کی کیچڑ اور جن جوتوں کے ساتھ بیت الخلاء میں بیٹھتے ہیں، ان میں چلنا، ان میں غالب یہ ہے کہ فی الجملہ نجاست لگی ہوتی ہے، اگر چہ عین نجاست ہمیں دکھائی نہیں دیتی، اور ان کا اس سے محفوظ رہنا نادر ہے، اس کے باوجود شارع نے غالب کے حکم کو لغو قرار دیا، اور نادر کا حکم ثابت کیا، یہ بندوں کے لئے سہولت اور ان پر مہربانی کے لئے ہے، آدمی ان کو دھوئے بغیر پہن کر نماز پڑھ سکتا ہے [1]۔

زرکشی نے کہا کہ اس کی چار قسمیں ہیں:

اول: جو قطعی طور پر لاحق کیا جائے گا، جیسے وہ عورت جو بکارت کے بغیر پیدا ہو، شادی کے سلسلہ میں اجازت لینے کے بارے میں وہ قطعی طور پر باکرہ عورتوں کے حکم میں ہوگی، اسی طرح اگر پیدائشی طور پر کسی کے دو چہرے ہوں اور زائد چہرہ ممتاز نہ ہوسکے تو قطعی طور پر دونوں کا دھونا واجب ہے، اسی طرح چار سال کے بعد پیدا ہونے والے بچہ کو لاحق کرنا ہے، کیوں کہ اس کا اپنی ماں کے شکم میں باقی رہنا نہایت نادر ہے، لیکن انہوں نے اس کو غالب کے ساتھ لاحق کیا۔ اسی طرح اگر زمانہ وطی سے چھ ماہ کے تھوڑی دیر کے بعد بچہ پیدا ہو تو لاحق ہوگا حالانکہ یہ نہایت نادر ہے، لیکن شارع نے ان صورتوں میں بندوں کی پردہ پوشی کے لئے نادر پر عمل کرایا۔

دوم: جو قطعی طور پر لاحق نہیں کیا جائے گا: جیسے زائد انگلی، دیت کے حکم میں قطعی طور پر اصلی انگلی کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی اور مشرق میں رہنے والے کا مغرب میں رہنے والی عورت سے نکاح کے بعد بچہ

(۱) شرح المجلۃ لعلی حیدر ۱/ ۴۵، ۴۶ شائع کردہ مکتبۃ النہضۃ۔

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۱۰۴، ۱۰۵۔

اس مرد سے لاحق نہیں ہوگا۔

سوم: جو اصح قول کے مطابق لاحق کیا جائے گا، جیسے کٹے ہوئے عضو تناسل کے چھونے سے وضو کے ٹوٹنے کو غالب، متصل کے ساتھ لاحق کرنا اور ایک قول ہے کہ لاحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ نادر ہے، اس کے برخلاف عورت کے علاحدہ کئے گئے عضو کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا اور جیسے شرمگاہ سے نادر چیز کے نکلنے سے وضوء ٹوٹنا اور مذی وودی وغیرہ سے حجر کا جواز، اسی طرح پسو کا خون قلیل قطعی طور پر معاف ہے، اسی طرح کثیر اصح قول میں (معاف ہے)، اس لئے کہ عام طور پر اس قسم سے بچنا دشوار ہے، لہذا نادر کو غالب کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا، اسی طرح اگر خرید وفروخت کرنے والوں کے اجتماع کی مدت، کئی دن اور کئی مہینے لمبی ہوجائے، جو نادر ہے تو راجح مذہب یہ ہے کہ جب تک وہ جدا نہ ہوں ان کا ''خیار'' باقی رہے گا، ایک قول ہے کہ غالب کی طرح تین دن سے زیادہ نہیں رہے گا۔

چہارم: جو اصح قول کے مطابق لاحق نہیں کیا جائے گا، جیسے وہ چیز جس میں مدت خیار میں فساد تیزی سے آتا ہے، اس میں اصح قول کے مطابق خیار شرط ثابت نہیں ہوگا اور اگر فلوس (پیسوں) کا رواج نقود (سونے چاندی) کی طرح ہو تو کیا ربا کے باب میں ان کو نقود کا حکم دیا جائے گا؟ اس میں دو قول ہیں؟ اصح قول غالب کا اعتبار کرتے ہوئے نقود کا حکم نہیں دیا جائے گا[1]۔

اصل درخت کی بیع کے وقت اس کے ساتھ کھجور کا لحاق:

۱۳ - اصل درخت کی بیع کے وقت اس کے ساتھ کھجور کے لحاق میں چند مقامات پر فقہاء کا اختلاف ہے: مثلاً: تابیر (گابھا دینے) کی شرط لگانا اور نہ لگانا، نیز: بدو صلاح کی شرط لگانا، نیز کھجور کے درخت میں شگوفہ کے پھٹنے کے ساتھ، کلی یا پھل کے نکلنے کو لاحق کرنا۔

تفصیل اصطلاح (ثمار فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

جو ثمن کے ساتھ لاحق ہوگا:

۱۴ - فروخت شدہ چیز کے ثمن میں زیادتی یا کمی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا یہ دونوں اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوں گی یا نہیں؟

تفصیل اصطلاحات: بیع (فقرہ/ ۵۶ اور اس کے بعد کے فقرات)، ثمن (فقرہ/ ۲۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

لحد

دیکھئے: ''قبر''۔

(۱) المنثور للزرکشی ۳/ ۲۴۳، ۲۴۴۔

لحم

تعریف:

۱-"لَحْم" اور "لَحَم" دونوں لغتیں ہیں، لحم: جانور اور پرندوں کے جسم کا وہ عضلاتی نرم حصہ جو کھال اور ہڈی کے درمیان ہوتا ہے۔

ہر چیز کا لحم: اس کا گودا ہے، لحمۃ: اس کا ایک ٹکڑا۔ اس کی جمع "أَلْحُم"، "لحوم"، "لحام" اور "لحمان" ہے [۱]۔

فقہاء کا استعمال اس معنی سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

طعام:

۲-طعام لغت میں: مطلقاً ہر کھائی جانے والے چیز ہے [۲]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں۔

طعام میں گوشت وغیرہ داخل ہے۔

شرعی حکم:

۳-لحوم میں اصل حلال ہونا ہے، کسی خاص دلیل کے بغیر حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "خَلَقَ لَكُمْ مَّافِيْ الأَرْضِ جَمِيْعًا" [۳] (جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)۔

نیز ارشاد باری ہے: "وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ" [۱] (اور ان کے لئے پاکیزہ چیزیں جائز بتاتا ہے)۔

بعض گوشت کے حکم میں، حلت وحرمت اور طہارت ونجاست کے لحاظ سے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جس کا بیان درج ذیل ہے:

جانور سے کاٹ کر علاحدہ کیا ہوا گوشت:

۴-فی الجملہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زندہ ماکول اللحم جانور کا جو عضو (اون اور بال کے علاوہ) کاٹ کر علاحدہ کرلیا جائے وہ اس کے مردار ہونے کی طرح ہے، لہذا اس کی نجاست کی وجہ سے اس کا کھانا ناجائز ہوگا [۲]۔

اس لئے کہ حدیث ہے: "ماقطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة" [۳] (زندہ چوپایہ سے جو حصہ کاٹا جائے وہ مردار ہے)۔

مسئلہ میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: (أطعمۃ فقرہ/ ۴۷) میں دیکھیں۔

بدبودار گوشت کھانا:

۵-حنفیہ کا مذہب ہے کہ گوشت اگر بدبودار ہوجائے تو اس کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ وہ نقصان دہ ہے، اس لئے نہیں کہ وہ نجس ہے [۴]۔

(۱) القاموس، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: "لحم"۔
(۲) لسان العرب، تاج العروس مادہ: "طعم"۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۹۔

(۱) سورۂ اعراف/ ۱۵۷۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۴۴، ۴۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۸، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۵۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۴۲، المغنی ۱۱/ ۵۳، ۵۴۔
(۳) حدیث: "ماقطع من البهيمة وهی حية فهی ميتة" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۷) نے حضرت ابوواقد اللیثی سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۹۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ بدبودار گوشت کھانا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ صاحب ''المنتہی'' نے اس کو قطعی کہا ہے، اور مرداوی نے بدبودار گوشت کھانے کو مکروہ کہا ہے [(١)]۔

بدبودار گوشت اگر نجاست کھانے والے جانور کا ہو تو شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ مکروہ ہے، ایک قول ہے کہ حرام ہے۔

اگر نجاست نہ کھانے والے جانور کا گوشت ہو اور اسے شرعی طور پر ذبح کیا گیا ہو اور بدبودار ہو گیا ہو تو صحیح قول کے مطابق مکروہ ہے، جیسا کہ شربینی خطیب نے کہا [(٢)]۔

نجاست میں پکا ہوا گوشت:

٦- حنفیہ کا مذہب، مالکیہ کا راجح قول اور حنابلہ کا صحیح قول ہے کہ نجاست میں پکایا ہوا گوشت پاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ نجاست کے اجزاء اس کے اندر داخل ہو چکے ہیں [(٣)]۔

مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ پاک ہوجائے گا [(٤)] اور پاک کرنے کے طریقہ میں ان کے یہاں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: طہارۃ (فقرہ ۳۱) میں دیکھیں۔

شافعیہ نے کہا: اگر گوشت کو نجس پانی میں پکایا جائے تو اس کو دھولینا کافی ہوگا، نووی نے کہا: اسی کو شاشی نے اختیار کیا ہے اور اسی کی صراحت کی گئی ہے [(٥)]۔

امام ابو یوسف نے کہا: تین بار پانی میں پکایا جائے گا اور ہر بار اس کو خشک کیا جائے گا [(١)]۔

اونٹ کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو کرنا:

٧- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا [(٢)]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے: ''**كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما غيرت النار**'' [(٣)] (رسول اللہ ﷺ کا آخری معمول آگ پر پکائی ہوئی چیز سے وضو نہ کرنا تھا)۔

حنابلہ کا راجح مذہب، امام شافعی کا قدیم قول اور ابو بکر بن خزیمہ کی رائے ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت جابر بن سمرہؓ نے روایت کی ہے: ''**أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ: أأتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: إن شئت فتوضأ وإن شئت فلا توضأ، قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: نعم فتوضأ من لحوم الإبل**'' [(٤)] (ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: کیا میں بکری کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر چاہو تو وضو کرلو اور اگر چاہو تو وضو نہ کرو اس نے کہا: کیا میں اونٹ کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو کروں؟

---

(١) الإنصاف ١٠/ ٣٦٨، الفروع ٦/ ٣٠٢، کشاف القناع ٦/ ١٩٥، شرح منتہی الإرادات ٣/ ٤٠٠۔

(٢) مغنی المحتاج ٤/ ٣٠٤، المجموع ٩/ ٢٨۔

(٣) البحر الرائق ١/ ٢٥١-٢٥٢، حاشیہ ابن عابدین ١/ ٢٢٣، الفتاوی الہندیہ ١/ ٤٢، مواہب الجلیل ١/ ١١٤، الخرشی علی خلیل ١/ ٩٥، ٩٦، المبدع ١/ ٢٤٣، الإنصاف ١/ ٣٢١، المجموع ٢/ ٦٠٠، مغنی المحتاج ١/ ٨٦۔

(٤) مواہب الجلیل ١/ ١١٤، الإنصاف ١/ ٣٢١۔

(٥) المجموع ٢/ ٦٠٠۔

---

(١) الفتاوی الہندیہ ١/ ٤٢، البحر الرائق ١/ ٢٥١۔

(٢) بدائع الصنائع ١/ ٣٢، الکافی لابن عبد البر ١/ ١٥١، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ١/ ٩٢، روضۃ الطالبین ١/ ٧٢، المجموع ٢/ ٥٧، ٥٩، المغنی ١/ ١٧٩، الإنصاف ١/ ٢١٦۔

(٣) حدیث جابرؓ: ''كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ......'' کی روایت ابوداؤد (١/ ١٣٣) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (١/ ٣١١) میں ابن خزیمہ اور ابن حبان سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(٤) حدیث جابر بن سمرہؓ: ''أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ: أأتوضا من لحوم الغنم......'' کی روایت مسلم (١/ ٢٧٥) نے کی ہے۔

آپ علیہ السلام نے فرمایا: ہاں اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرو) اور امر کا تقاضا، واجب ہونا ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''وضو'' میں ہے۔

قربانی کا گوشت:

۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ قربانی کی ایک سنت یہ ہے کہ قربانی کرنے والا اپنی قربانی کے گوشت میں سے کھائے، کھلائے اور ذخیرہ کرکے رکھے اور افضل یہ ہے کہ تہائی صدقہ کرے، تہائی، اپنے اقارب ودوستوں کی مہمان نوازی کے لئے رکھے اور تہائی ذخیرہ کرے۔

لیکن نذر کی قربانی کا گوشت کھانا حنفیہ وشافعیہ کے یہاں جائز نہیں، مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ کھانے کے جواز میں نذر کی قربانی، دوسری قربانی کی طرح ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (أضحیۃ، فقرہ/ ۵۹) میں دیکھیں۔

عقیقہ کا گوشت:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ پورے عقیقہ کا گوشت پکانا مستحب ہے، حتی کہ جو صدقہ کیا جائے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ عقیقہ میں گوشت کو کچا اور پکا کر تقسیم کرنا جائز ہے۔

دیکھئے اصطلاح: (عقیقہ، فقرہ/ ۱۳)۔

گھوڑے کا گوشت:

۱۰- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانا مباح ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ''**نهى النبي ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية ورخص في لحوم الخيل**'' (۱) (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت سے منع کیا اور گھوڑے کے گوشت میں رخصت دی)۔

حنفیہ کا مذہب (اور ان کے نزدیک اسی پر فتوی ہے) اور مالکیہ کا دوسرا قول ہے کہ کراہت تنزیہی کے ساتھ اس کا گوشت کھانا حلال ہے، اس لئے کہ اس باب میں مروی احادیث میں اور سلف کے اقوال میں اختلاف ہے (۲)۔

مالکیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانا حرام ہے (۳)۔

تفصیل اصطلاح: (أطعمۃ فقرہ/ ۴۴) میں ہے

پالتو گدھے کا گوشت:

۱۱- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا راجح قول ہے کہ پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام ہے، ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے ہے کہ ''**نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية**'' (۴) (رسول اللہ ﷺ نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا)۔

مالکیہ کا دوسرا قول: پالتو گدھے کا گوشت کھانا مکروہ تنزیہی ہے (۵)۔

تفصیل اصطلاح: (أطعمۃ فقرہ/ ۴۶) میں ہے۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷، المجموع ۲/ ۵۷، ۵۹، کشاف القناع ۱/ ۱۳۰، المغنی ۱/ ۱۷۹، ۱۸۲، الإنصاف ۱/ ۲۱۶۔

(۱) حدیث جابرؓ: ''نهى النبي ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۴۸) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۱) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۳۸، ۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، المغنی ۱۱/ ۶۹، ۷۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۷، الحطاب ۳/ ۲۳۵۔

(۴) حدیث جابرؓ: ''نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية'' کی تخریج فقرہ/ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

(۵) بدائع الصنائع ۵/ ۳۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۹۰، ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴، المغنی ۱۱/ ۶۵، ۶۶۔

سور کا گوشت:

۱۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سور کا گوشت کھانا حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے "قُلْ لاَ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهُ إِلَّا اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ" [۱] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں (اور) کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کے لئے جو اسے کھائے، سوا اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے)۔

دیکھئے اصطلاح: خنزیر (فقرہ ۳)۔

خچر کا گوشت:

۱۳-شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ خچر کا گوشت کھانا حرام ہے، اس لئے کہ وہ دو اصل سے پیدا ہوتا ہے جن میں حلت و حرمت جمع ہیں، لہذا احتیاطاً حرمت کا پہلو غالب قرار دیا جائے گا [۲]۔

حنفیہ کے نزدیک خچر حلت و حرمت میں اپنی ماں کے تابع ہوگا [۳]۔

مالکیہ حکم میں ماں کے تابع ہونے کے قاعدہ کے قائل ہیں [۴]، البتہ کچھ اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: (أطعمۃ فقرہ/ ۵۹-۶۰) میں ہے۔

کتے کا گوشت:

۱۴-حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا قول (جس کو ابن عبد البر نے صحیح قرار دیا ہے) یہ ہے کہ کتے کا گوشت کھانا حرام ہے، اس

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴، ۱۴۶، المغنی ۱۱/ ۶۶۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۳۷۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۵۵۔

لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**كل ذي ناب من السباع فأكله حرام**" [۱] (ہر کچلی والے درندہ کا کھانا حرام ہے)۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ کتے کا گوشت کھانا مکروہ ہے [۲]۔

مسئلہ میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح (أطعمۃ فقرہ/ ۲۴-۲۹) اور اصطلاح "کلب" میں دیکھیں۔

غیر اضطراری حالت میں انسان کا گوشت:

۱۵-اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ انسان کا گوشت کھانا حرام ہے [۳]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" [۴] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)۔

اضطراری حالت والے کے لئے انسان کا گوشت کھانے میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (ضرورۃ فقرہ/ ۱۰) میں ہے۔

گوشت کھانے کے بعد منہ اور ہاتھ دھونا:

۱۶-فقہاء کا مذہب ہے کہ فی الجملہ کھانے کے بعد دونوں ہاتھوں کو دھونا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**من بات و في يده ريح غمر فأصابه شيء فلا يلومن إلا نفسه**" [۵] (جو شخص

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ: "كل ذی ناب من السباع فأكله حرام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۴) نے کی ہے۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۳۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، المجموع ۹/ ۸، المغنی ۱۱/ ۶۶۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۴، فتح العزیز مع المجموع ۱/ ۱۶۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۶۲، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۲۳۔
(۴) سورۂ اسراء/ ۷۰۔
(۵) حدیث: "من بات وفی یده ریح غمر......" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۸۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

رات کو ایسی حالت میں سو رہے کہ اس کے ہاتھ میں گوشت وغیرہ کی چکنائی کی بو ہو، اور اس کی وجہ سے اسے کوئی مصیبت لاحق ہو جائے تو اسے اپنے علاوہ کسی اور کو برا بھلا نہ کہنا چاہئے)۔

بعض مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خاص طور پر گوشت کھانے کے بعد منہ ہاتھ دھونا مستحب ہے؟ اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ **"أنه تمضمض من السويق"** [۱] (رسول اللہ ﷺ نے ستو کھانے کے بعد کلی کی)، اور یہ گوشت سے ہلکا ہے، نیز حضرت عثمان بن عفانؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے گوشت کھانے کے بعد ہاتھ دھویا اور اس کے بعد کلی کی [۲]۔

تفصیل اصطلاح: (أکل فقرہ / ۱۴-۱۵ اور ید) میں ہے۔

گوشت نہ کھانے کی قسم کھانا:

۱۷- حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ گوشت نہ کھانے کی قسم کھانے والا، گوشت کے علاوہ (چربی وغیرہ) کھانے سے حانث ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ درحقیقت گوشت ہے اور جو گوشت سے بنتا ہے، وہی اس سے بھی بنتا ہے۔

حنفیہ نے اس سے سرین کی چربی کو مستثنی کیا ہے، الا یہ کہ قسم میں اسی کی نیت کرے [۳]۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو گوشت نہیں کہا جاتا ہے، اس کا نام اور صفت گوشت سے الگ ہے [۴]۔

(۱) حدیث: "أن النبی ﷺ تمضمض من السويق" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۱۲) نے حضرت سوید بن نعمانؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۷، المنتقی ۱/ ۶۶، مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۰، شرح مسلم ۴/ ۴۶، الانصاف ۸/ ۳۲۴، المغنی ۸/ ۱۲۰، اثر عثمانؓ کی روایت امام مالک (۱/ ۲۶) نے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۸۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۵، المغنی ۱۱/ ۳۱۸۔

(۴) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۸۰، المغنی ۱۱/ ۳۱۸۔

جانور کے عوض گوشت کی بیع:

۱۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ گوشت کی بیع ہم جنس جانور کے عوض (مثلاً: زندہ بکری کے عوض، بکری کا گوشت) ناجائز ہے [۱] اس لئے کہ حدیث ہے: **"نهی رسول الله ﷺ عن بيع الحيوان باللحم"** [۲] (رسول اللہ ﷺ نے جانور کو گوشت کے عوض بیچنے سے منع فرمایا)۔

حنفیہ نے اس بیع کو جائز قرار دیا ہے [۳] جس میں ان کے یہاں تفصیل ہے، اس کو اصطلاح (بیع منہی عنہ فقرہ / ۶۰) میں دیکھیں۔

غیر جنس کے جانور یا غیر ماکول اللحم جانور کے عوض گوشت کی بیع کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، جس کو اصطلاح: (بیع منہی عنہ فقرہ / ۶۰-۶۲) میں دیکھیں۔

گوشت میں عقد سلم:

۱۹- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ گوشت میں عقد سلم جائز ہے بشرطیکہ جنس، نوع اور صفت کے تذکرہ کے ساتھ اس کی صفات کو معین کر دیا جائے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"من أسلف في شیء ففي كيل معلوم و وزن معلوم إلى أجل معلوم"** [۴] (جو کسی چیز میں سلف کرے تو

(۱) شرح الخرشی ۵/ ۶۸، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۱۷۴، ۱۷۵، المغنی ۴/ ۱۴۶-۱۴۹۔

(۲) حدیث: "نهی رسول الله ﷺ عن بيع الحيوان باللحم......" کی روایت موطا (۲/ ۶۶۵) نے حضرت سعید بن مسیبؒ سے مرسلاً کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/ ۱۰) میں اس کے چند شواہد نقل کئے ہیں، جن سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۹، تبیین الحقائق ۴/ ۹۱۔

(۴) حدیث: "من أسلف فی شیء ففی كيل معلوم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷) نے حضرت ابن عباسؓ کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

معین کیل، معین وزن اور معین مدت کے لئے ہو)۔

نیز اس لئے کہ جب جانور میں عقد سلم جائز ہے تو گوشت میں بدرجہ اولی جائز ہوگا[1]۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ گوشت میں جہالت کے پائے جانے کی وجہ سے عقد سلم صحیح نہیں ہے[2]۔

گوشت کے عوض گوشت کی بیع:

۲۰ - گوشت کے عوض گوشت کی بیع میں فقہاء کا اختلاف ہے، یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ گوشت ایک جنس ہے، یا اس کی اجناس مختلف ہیں، جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ گوشت ایک جنس ہے ان کے نزدیک گوشت کے عوض، گوشت کی بیع برابر برابر ہی جائز ہے اور جو اس کو مختلف اجناس مانتے ہیں ان کے نزدیک کمی بیشی کے ساتھ اس کی بیع جائز ہے، ہر مذہب میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح (ربا فقرہ/ ۲۷-۳۰) میں دیکھیں۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۰۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۲، المغنی ۴/ ۳۱۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۰۔

لحن

تعریف:

۱ - "لحن" کا اطلاق لغت میں چند معانی پر ہوتا ہے: کہا جاتا ہے: "**لحن فلان لفلان لحنا**" اس نے اس سے ایسی بات کہی جس کو مخاطب سمجھ رہا ہے دوسرا نہیں سمجھ رہا اس کا اطلاق، اعراب کی غلطی، اور اعراب صحیح کی خلاف ورزی پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "**لحن القاری فی القراء ة و المتکلم فی کلامه، یلحن لحنا**": پڑھنے والے نے اعراب میں غلطی کی اور صحیح کے خلاف پڑھا۔

اس کا اطلاق ذہانت پر ہوتا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: "**إنکم تختصمون إلي و لعل بعضکم أن یکون ألحن بحجته من بعض......**"[1] (تم میرے پاس جھگڑتے ہوئے آتے ہو، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی اپنی دلیل دوسرے فریق کی نسبت اچھی طرح بیان کرتا ہے...)۔ یعنی اپنی دلیل کو زیادہ سمجھنے والا ہوتا ہے۔ ابن حجر نے کہا: مراد یہ ہے کہ جب زیادہ سمجھ دار ہوگا تو دوسرے فریق کی نسبت اپنی دلیل اچھی طرح بیان کرنے پر قادر ہوگا اور اس کا اطلاق: مخصوص وزن کی مرکب آوازوں پر ہوتا ہے جن میں نغمہ اور سر ہو، اس کی جمع "ألحان" اور "لحون" ہے، کہا جاتا ہے: **لحن القول**" پیرائے کلام، اور اس کا معنی[2]۔

(۱) حدیث: "إنکم تختصمون إليّ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۳۹) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، متن اللغۃ، الکلیات مادہ: "لحن"، فتح الباری ۱۲/ ۳۳۹۔

نحویوں کی اصطلاح میں لحن: کلمہ کے اعراب یا مفرد کی تصحیح میں غلطی کرنا ہے۔

قراء کے نزدیک لحن: لفظ میں آنے والا ایسا خلل ہے جس سے معنی بگڑ جائے[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

لحن سے متعلق احکام:

قراءت قرآن میں قصداً لحن کرنا:

۲-قرآن، اللہ تعالیٰ کا وہ معجزانہ کلام ہے جو رسول اللہ ﷺ پر اترا، اور تواتر کے ساتھ منقول ہے اس میں قصداً لحن کرنا حرام ہے، خواہ اس سے معنی بدلے یا نہ بدلے، اس لئے کہ اس کے الفاظ توقیفی ہیں جو ہم تک تواتر کے ساتھ منقول ہوئے ہیں، قرآن کے کسی لفظ میں تغیر کرنا جائز نہیں، خواہ اعراب بدل دیا جائے یا ایک حرف کو دوسرے حرف کی جگہ رکھ کر حروف میں تبدیلی پیدا کردی جائے۔

نیز اس لئے کہ قصداً لحن کرنا، کلام الٰہی کے ساتھ کھلواڑ کرنا اور اللہ کی آیات کا استہزاء ہے، جو کھلا ہوا کفر ہے[2]۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ أَبِاللّٰهِ وَ آيَاتِهِ وَ رَسُوْلِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُنَ، لَا تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ"[3] (آپ کہہ دیجئے کہ اچھا توتم استہزاء کررہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ خوش الحانی کے ساتھ قرآن پڑھنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کے کلمہ کی اصلی وضع میں کوئی تغیر نہ ہو اور لحن کی وجہ سے اس قدر طوالت نہ پیدا ہو کہ ایک حرف دو حرف بن جائے، یا اس کو اس حد تک پہنچادے، جس کا قراء میں سے کوئی قائل نہیں، بلکہ یہ محض آواز کو بہتر بنانے اور قراءت کو سنوارنے کے لئے ہو، بلکہ مستحب ہے[1]، حضرت عمرؓ سے منقول ہے: "**تعلموا الفرائض واللحن و السنن کما تعلمون القرآن**"[2] (تم فرائض، لحن اور سنن کو، اسی طرح سیکھو، جیسے قرآن سیکھتے ہو)۔

نووی نے ماوردی کا یہ قول نقل کیا کہ موزوں الحان کے ساتھ قراءت سے اگر قرآن کا لفظ اپنے صیغہ سے نکلے اس طرح کہ اس میں چند حرکتیں داخل کردی جائیں، یا اس میں سے چند حرکتیں خارج کردی جائیں، یا حرف ممدود میں قصر یا مقصور میں مد بڑھا دیا جائے یا اس قدر کھینچا جائے کہ کوئی لفظ چھپ جائے اور معنی میں التباس پیدا ہوجائے تو یہ حرام ہے، اس سے قاری فاسق ہوجائے گا اور سننے والا گنہ گار ہوگا اس لئے کہ اس نے سیدھے طریقہ کو چھوڑ کر کجی کا راستہ اپنایا، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِيْ عِوَجٍ"[3] (قرآن واضح ہے جس میں کوئی کجی نہیں)۔

انہوں نے کہا: اور اگر لحن کی وجہ سے وہ اپنے لفظ اور بالترتیل قراءت سے خارج نہ ہو تو مباح ہے، اس لئے کہ لحن کے ذریعہ اس نے اس کے حسن کو بڑھایا ہے[4]۔

ابن حجر ہیثمی نے شاشی سے نقل کیا کہ انہوں نے اپنی "حلیہ" میں امام شافعی سے وہ قول منسوب کیا ہے، جو ماوردی نے کہا ہے[5]۔

---

(۱) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۴/ ۱۷۲۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۸۱۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۶۶۔

(۱) المحلی وعمیرہ ۴/ ۳۲۰، ابن عابدین ۵/ ۲۷۲، ۱/ ۴۴۴۔

(۲) اثر حضرت عمرؓ: "تعلموا الفرائض......" کی روایت دارمی (۲/ ۳۴۱) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ زمر/ ۲۷۔

(۴) التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۱۴۶، ۱۴۷۔

(۵) کف الرعاع عن محرمات اللھو والسماع بہامش الزواجر ۱/ ۷۰۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: اگر نماز کے علاوہ میں الحان سے قرآن پڑھے، اگر کلمہ بدل جائے، وصل کی جگہ پر وقف کرے، یا وقف کی جگہ پر وصل کرے تو مکروہ ہے، ورنہ نہیں [1]۔

تفصیل اصطلاحات (قراءۃ، فقرہ/۹، غناء، فقرہ/۱۱) میں ہے۔

نماز کی قراءت میں لحن:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز میں قصداً لحن، اگر فاتحہ میں ہو تو نماز باطل ہو جائے گی اور اگر بلا قصد ہو، یا فاتحہ کے علاوہ میں ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر لحن سے معنی نہ بدلے جیسے الحمد اللہ میں اللہ کی ''ہاء'' کو پیش پڑھنا تو اس کی امامت مکروہ تنزیہی ہوگی، اس کی نماز اور اس کی اقتداء کرنے والوں کی نماز صحیح ہوگی۔

لیکن اگر معنی بدل جائے جیسے ''انعمت'' کی تاء پر ضمہ، یا کسرہ پڑھنا، اور جیسے ''اهدنا الصراط المستقيم'' میں ''المستقيم'' کی جگہ ''المستقين'' پڑھنا۔

اگر اس کے لئے سیکھنا ممکن تھا تو یہ حرام کا مرتکب ہے، اس پر لازم ہے کہ فوری طور پر سیکھے، اگر وہ کوتاہی کرے گا اور وقت تنگ ہو تو لازم ہوگا کہ نماز پڑھے اور قضا کرے، اس کی اقتداء کرنا صحیح نہیں ہوگا اور اگر اس کی زبان میں کسی نقص کی وجہ سے اس کے لئے سیکھنا ممکن نہ ہو یا اسے اتنا وقت نہ ملے جس میں اس کے لئے سیکھنا ممکن ہو تو اس کی نماز اسی طرح اس کی اقتداء کرنے والوں کی نماز صحیح ہوگی، یہ فاتحہ میں لحن ہونے کی صورت میں ہے اور اگر لحن فاتحہ کے علاوہ میں ہو مثلاً فاتحہ کے بعد سورہ میں ہو تو اس کی اور اس کے پیچھے نماز پڑھنے والے تمام افراد کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ سورہ ترک کرنے سے نماز باطل نہیں ہوتی، لہذا اس کی اقتداء ممنوع نہیں ہوگی [1]۔

حنفیہ نے کہا: جس لحن سے معنی اس قدر بدل جائے، جس کا اعتقاد رکھنا کفر ہو، اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، خواہ اس کے مثل قرآن میں موجود ہو یا نہ ہو، لیکن اگر وقف تام کے ساتھ جملہ کو دو حصہ کر دے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، اور اگر اس کا مثل قرآن میں نہ ہو اور معنی بعید ہو اور اس کی وجہ سے معنی بہت بدل جائے تو اس سے بھی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے ''هذا الغراب'' کی جگہ ''هذا الغبار'' پڑھے، اسی طرح اگر اس کا مثل قرآن میں نہ ہو اور مطلقاً اس کا کوئی معنی نہ ہو، جیسے ''السرائر'' کی جگہ ''السرائل'' پڑھے۔

اگر اس کا مثل قرآن میں ہو، معنی بعید ہو، لیکن اس کی وجہ سے معنی بہت نہ بدلے تو امام ابو حنیفہ وامام محمد کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہو جائے گی، بعض حنفیہ نے کہا: عموم بلوی کی وجہ سے فاسد نہیں ہوگی یہی امام ابو یوسف کا قول ہے، اور اگر اس کا مثل قرآن میں نہ ہو، لیکن اس کی وجہ سے معنی نہ بدلے، جیسے ''قوامين'' کی جگہ ''قيامين'' تو ان کے درمیان اختلاف اس کے برعکس ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک معنی میں زیادہ تغیر نہ ہونے کی صورت میں عدم فساد میں معتبر قرآن میں اس کے مثل کا ہونا ہے اور امام ابو حنیفہ وامام محمد کے نزدیک معنی میں موافقت ہونا معتبر ہے، یہ متقدمین ائمہ حنفیہ کے قواعد ہیں جب کہ متاخرین مثلاً: ابن مقاتل، ابن سلام، اسماعیل زاہد، ابو بکر بلخی، ہندوانی اور ابن فضل کے نزدیک بالاتفاق اعراب میں غلطی سے نماز مطلقاً فاسد نہیں ہوگی، اگر چہ اس کا اعتقاد رکھنا کفر ہو، جیسے فرمان باری: ''أَنَّ اللّٰهَ بَرِیٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَ رَسُوْلُهٗ'' (اللہ اور اس کا رسول مشرکوں سے دست بردار ہیں)، میں لفظ ''رسولہ'' پر کسرہ پڑھنا، اس لئے کہ اکثر لوگ اعراب کی صورتوں میں امتیاز نہیں کر سکتے اور اگر

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۱۷/۵۔

(۱) المجموع ۲۶۸/۴، ۲۶۹، المغنی ۲۹۷/۲۔

خطا، ایک حرف کو دوسرے حرف کی جگہ رکھنے سے ہو اور بلا تکلف دونوں میں فرق کرنا ممکن ہو، جیسے صاد و طاء یعنی ''الصالحات'' کی جگہ ''الطالحات'' پڑھ دے، ائمہ حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز فاسد ہوجائے گی اور اگر بلا مشقت دونوں حرفوں میں تمیز کرنا ممکن نہ ہو، جیسے ظاء وضاد اور صاد وسین تو اکثر حنفیہ کے نزدیک عموم بلوی کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوگی [۱]، حنفیہ نے نماز میں قراءت میں لحن کے بارے میں فاتحہ وغیر فاتحہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

مالکیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ قراءت میں لحن سے اگر چہ فاتحہ میں ہو، اور اگر چہ معنی بدل جائے نماز باطل نہ ہوگی، اور اگر کوئی دوسرا امام اچھی قراءت کرنے والا ملے تو لحن والے کی اقتداء کرنے والا گنہ گار ہوگا [۲]۔

لحن بمعنی تغرید (گانا، نغمہ) اور تطریب (سر):

۴ - اس معنی میں لحن اگر بلا آلہ ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی حرام مضمون نہ ہو جیسے کسی خاص زندہ عورت یا بے ریش لڑکے کی تعریف کرنا اور شراب کا ہیجان انگیز تذکرہ، اور کسی مسلمان یا ذمی کی مذمت کرنا تو یہ فی الجملہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اللہ کے ذکر سے ہٹانے والا ہے، نیز اس میں لہو ہے، اور اگر اس میں مذکورہ بالا کوئی چیز یعنی آلہ اور فحش بات ہو تو حرام ہے اور اگر اس میں حکمت ونصیحت کی باتیں ہوں اور بغیر آلہ کے ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر اس کا مقصد استشہاد ہو، یا اس کی فصاحت وبلاغت جاننا ہو، یا اپنی تنہائی میں شعر پڑھے تا کہ اکتاہٹ دور کرے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

تفصیل اصطلاح: (غناء، شعر فقرہ/ ۱۷، تشبیب فقرہ/ ۲-۳) میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۲۳، فتح القدیر ۱/ ۲۸۱۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۴۳۷، مختصر خلیل ۱/ ۸۷۔

لحوق

تعریف:

۱ - لحوق کا معنی لغت میں: پالینا، جاملنا، اس کا ماخذ: ''**لحق به لحقا و لحاقا**'' ہے، یعنی اس نے اس کو پالیا اور جو چیز کسی چیز سے جا ملے تو وہ اس کے ساتھ لاحق ہے [۱]۔

اصطلاح میں: ان ابواب کے لحاظ سے جن میں وہ استعمال کیا جاتا ہے اس کا معنی الگ الگ ہوتا ہے، فقہاء مادہ (لحق) اور اس کے مشتقات کا استعمال: مسائل ثبوت نسب، ذمی اور مرتد کے دار الحرب سے لاحق ہونے، ذبح شدہ جانور کے بچہ ہونے میں اس کی ماں کے ساتھ لاحق کرنے میں، چرنے والے جانوروں کے چھوٹے بچوں کو زکوۃ میں لاحق کرنے میں اور بیع میں مبیع کے توابع کے بیع کے ساتھ لاحق ہونے میں کرتے ہیں، اسی طرح اصولیین اس کا استعمال، قیاس کے معنی میں کرتے ہیں یعنی اصل اور فرع کے درمیان مشترک علت ہونے کی وجہ سے حکم میں فرع کو اصل کے ساتھ لاحق کرنا۔

لحوق سے متعلق احکام:

لحوق سے کچھ احکام متعلق ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

نسب میں لحوق:

۲ - نسب میں لحوق: ثبوت نسب کے کسی سبب کی وجہ سے بچہ کے

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، مختار الصحاح، المعجم الوسیط۔

نسب کا ثابت ہونا اور اس کا ایسے شخص کی طرف منسوب ہونا جس سے اس کا ہونا ممکن ہو اور اس کے اسباب حسب ذیل ہیں:

اول: نکاح صحیح:

۳- فقہاء کا اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نکاح صحیح کے بعد شادی شدہ عورت جو بچہ جنے، وہ اس کے شوہر کے ساتھ لاحق ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "الولد للفراش" [1] (بچہ صاحب فراش کا ہوگا)، فراش سے مراد: بیوی اور وہ عورت ہے جو بیوی کے حکم میں ہو، اور اس کے شرائط حسب ذیل ہیں:

الف- شوہر اس حالت میں ہو کہ اس سے عادتاً حمل ہونا ممکن ہو، یعنی بعض فقہاء کے نزدیک بالغ ہو، بعض کے نزدیک بارہ سال کا ہو، بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک دس سال کا ہو، لہذا اگر شوہر نو سال سے کم عمر کا بچہ ہو تو بچہ اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، اسی طرح بعض فقہاء کے نزدیک مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہو) کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا [2]۔

تفصیل اصطلاح (جب، فقرہ/۹) میں ہے۔

ب- بعض فقہاء کے نزدیک عورت اس کو شادی کے بعد سے اور بعض فقہاء کے نزدیک وطی کے امکان کے وقت سے مدت حمل چھ ماہ یا اس سے زیادہ میں عورت بچہ جنے، اور اگر ادنی مدت حمل کی حد سے کم میں بچہ جنے تو اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، اسی طرح اگر علاحدگی کی تاریخ سے اکثر مدت حمل کے بعد جنے اور اکثر مدت حمل حنفیہ کے نزدیک اور ایک روایت میں حنابلہ کے نزدیک دو سال اور شافعیہ کے نزدیک اور راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک چار سال، اور مشہور قول میں مالکیہ کے نزدیک پانچ سال ہے۔ محمد بن عبد الحکم نے کہا: انتہائی مدت حمل: نو ماہ ہے۔

تفصیل اصطلاح: (حمل، فقرہ/۶، ۷) میں ہے۔

ج- عقد کے بعد زوجین کے آپس میں ملنے کا ممکن ہونا، لہذا اگر مجلس عقد میں طلاق دے دے، یا عقد کے وقت میاں بیوی دور دور ہوں، ایک مشرق اور دوسرا مغرب میں تو بچہ جمہور کے نزدیک اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے [1]۔

تفصیل اصطلاح: (نسب) میں ہے۔

دوم: نکاح فاسد

۴- نکاح فاسد، نسب کے لاحق ہونے میں مذکورہ شرائط کے ساتھ نکاح صحیح کی طرح ہے [2]۔

تفصیل اصطلاح (نسب اور نکاح) میں ہے۔

سوم: وطی بالشبہ:

۵- اگر کسی بے شوہر کی عورت سے شبہ کی بناء پر وطی کرلے اور وطی کے وقت سے چھ ماہ یا اس سے زیادہ گزرنے پر وہ بچہ جنے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک بچہ کا نسب اس کے ساتھ لاحق ہوگا۔ حنابلہ میں قاضی ابو یعلی نے کہا اور اس کو حنابلہ میں ابوبکر کی طرف منسوب کیا ہے کہ بچہ اس کے ساتھ لاحق نہ ہوگا، اس لئے کہ نسب، نکاح صحیح یا فاسد یا ملکیت یا شبہ ملکیت کے بغیر لاحق نہیں ہوتا اور ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی، نیز اس لئے کہ یہ ایسی وطی ہے، جو کسی عقد کی طرف منسوب

(۱) حدیث: "الولد للفراش" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۹۲) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۷، المغنی ۷/ ۴۲۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۶، المغنی ۷/ ۴۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۳۰، ۳۵۸، المغنی ۷/ ۴۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۷۔

نہیں ہے، لہذا زنا کی طرح اس میں بھی بچہ لاحق نہیں ہوگا۔

امام احمد نے کہا: وطی میں جس شخص سے بھی حد ساقط ہوجائے، بچہ اس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ یہ ایسی وطی ہے جس کا کرنے والا اس کو حلال سمجھتا ہے، لہذا نسب اس سے لاحق ہوگا، اور اگر شوہر والی عورت سے ایسے طہر میں وطی بالشبہ کرے جس میں اس کے شوہر نے اس سے وطی نہ کیہو، پھر وطی بالشبہ کے بعد شوہر اس سے علاحدگی اختیار کرلے، یہاں تک کہ وطی بالشبہ کے وقت سے چھ ماہ کے بعد عورت بچہ جنے تو بچہ وطی کرنے والے کے ساتھ لاحق ہوگا [(۱)]۔

تفصیل اصطلاح (نسب، نکاح) میں ہے۔

چہارم: اقرار یا استلحاق:

٦ - نسب کے لاحق کرنے یا اس کی نفی کرنے میں اگر سچا ہوتو اس کا اقرار کرنا واجب اور جھوٹا ہوتو حرام ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

☆ بذات خود اقرار کرنے والے پر اقرار۔

☆ دوسرے پر اقرار

بذات خود اقرار کرنے والے پر اقرار یہ ہے کہ کہے: یہ میرا بیٹا ہے، یا میں اس کا باپ ہوں، یا یہ میرا باپ ہے اور اس اقرار کے ذریعہ لاحق ہونے کے صحیح ہونے کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

الف - اقرار کرنے والا، مکلّف با اختیار ہو اگرچہ کم عقل یا غلام یا کافر ہو، اقرار کرنے والے میں مرد ہونے کی شرط مختلف فیہ ہے۔

تفصیل اصطلاح: (إقرار، فقرہ/ ٦٨) میں ہے۔

ب - عقل اس کی تکذیب نہ کرے، یعنی اقرار کرنے والا اس عمر کا ہو کہ بچہ کا اس سے ہونا ممکن ہو، لیکن اگر عقل اس کی تکذیب کرے، یعنی اس عمر میں ہو کہ اس جیسے آدمی کے لئے لاحق کردہ جیسا بچہ ہونے کا تصور نہ ہو، جیسے بچہ، اقرار کرنے والے سے عمر میں بڑا ہو یا اس کا ہم عمر ہو، یا اس بچہ کا حمل ٹھہرنے کے امکان سے قبل، اقرار کرنے والے کا آلۂ تناسل اور خصیتین کٹ گئے ہوں تو وہ اس سے لاحق نہ ہوگا [(۱)]۔

ج - شریعت اس کی تکذیب نہ کرے، لہذا اگر وہ اس کی تکذیب کرے مثلاً کسی دوسرے سے اس کا نسب معروف ہوتو اس سے لاحق نہ ہوگا اگرچہ بچہ اس کی تصدیق کرے، اس لئے کہ نسب منتقل ہونے کے قابل نہیں ہے۔

د - بچہ اگر تصدیق کرنے کا اہل ہو، تو وہ اس کی تصدیق کرے، اور اگر اس کی تکذیب کرے تو گواہ یا قسم کے بغیر اس سے لاحق نہ ہوگا، جیسے کہ دوسرے حقوق اور اگر کسی بچہ یا مجنون کو اپنے ساتھ لاحق کرے تو سابقہ شرائط کے ساتھ اس سے لاحق ہوگا، البتہ تصدیق کی شرط نہیں ہوگی [(۲)]۔

تفصیل اصطلاح: (نسب) میں ہے۔

مردہ کو (خواہ بچہ ہو یا بڑا) اپنے ساتھ لاحق کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس پر طلب وراثت یا سقوط قصاص کا الزام نہ آئے [(۳)]۔

دیکھئے (نسب، إقرار، فقرہ/ ٦٣)۔

شافعیہ نے کہا: جو بچہ نکاح صحیح کے فراش پر پیدا ہوا اور لعان کے ذریعہ اس کی نفی کردی جائے تو اس کا استلحاق جائز نہیں ہوگا، اس لئے

---

(۱) المغنی ۷/ ۴۳۱، ۴۳۲، ابن عابدین ۲/ ٦٠٧، القلیوبی ۴/ ۳۵٠۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱٠۹، ۱۱٠، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴٠۱، المغنی ۵/ ۱۹۹، ۲٠٠، ۷/ ۳۹۴، ۳۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴٠٦، ردالمحتار ۴/ ۴٦۴، ۴٦۵، بدائع الصنائع ٦/ ۲۵۲، ۷/ ۲۲۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱٠۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴٠٠، ابن عابدین ۴/ ۴٦۵، المغنی ۵/ ۱۹۹، ۲٠٠۔

(۳) سابقہ مراجع۔

کہ اس میں انکار کرنے والے کے حق کو باطل کرنا ہے، البتہ لعان کرنے والا اپنے انکار کرنے کے بعد اس کا استلحاق کرسکتا ہے، اور اس بچہ میں نہ قیافہ شناس کا انکار مؤثر ہوگا، نہ فراش کے حکم کے خلاف انتساب [1]۔

تفصیل اصطلاح: (نسب، لعان، فقرہ/ ۲۹، اِقرار، فقرہ/ ۶۳) میں ہے۔

۷-اگر نسب کسی ایسے دوسرے شخص سے لاحق کرے، جس سے ایک واسطہ یعنی باپ سے نسب اس کی طرف منسوب ہو جیسے یہ میرا بھائی ہے یا دو واسطوں یعنی باپ اور دادا سے جیسے یہ میرا چچا ہے یا تین واسطوں سے جیسے یہ میرے چچا کا بیٹا ہے تو اس کا نسب، ملحق بہ سے (جس سے لاحق کیا گیا) لاحق ہوگا، اس لئے کہ وارث مورث کے حقوق میں اس کا نائب ہوتا ہے، اور نسب بھی اپنے ساتھ لاحق کرنے کی صورت میں سابقہ شرائط کے ساتھ ایک حق ہے۔

سابقہ شرائط کے علاوہ مزید شرط، ملحق بہ کا مردہ ہونا ہے، لہذا زندہ سے لاحق کرنا ممنوع ہے اگر چہ وہ مجنون ہو، اس لئے کہ وہ اہل بن سکتا ہے، لہذا اگر کسی زندہ شخص کے ساتھ لاحق کرے، پھر وہ اس کی تصدیق کرے تو اس کی تصدیق کی وجہ سے اس کے ساتھ لاحق ہوگا، الحاق کی بنیاد پر نہیں (دیکھئے: اِقرار فقرہ/ ۶۳، نسب)۔

حنفیہ دوسرے کے واسطہ سے اقرار کے ذریعہ نسب کے لاحق کرنے کو جائز قرار نہیں دیتے، خواہ یہ ایک واسطہ سے ہو یا زیادہ سے، اور خواہ جس کے نسب کا اقرار کیا جائے، وہ تصدیق کرے یا تکذیب، اس لئے کہ انسان کا اقرار اپنے اوپر حجت ہے، دوسرے کے اوپر نہیں کیونکہ یہ دوسرے کے اوپر گواہی ہوگی یا دعوی ہوگا، اور تنہا دعوی حجت نہیں اور جن امور کی اطلاع مردوں کو رہتی ہے (اور وہ حقوق العباد کے قبیل سے ہے) ان میں ایک شخص کی گواہی مقبول نہیں اور ایسا اقرار جس میں دوسرے کے نسب کو دوسرے پر (اپنے اوپر نہیں) ڈالنا ہو، گواہی ہے یا دعوی اور یہ بلا حجت قابل قبول نہیں [1]۔

دیکھئے: (نسب۔ اِقرار، فقرہ/ ۶۳)۔

پنجم: قیافہ:

۸-اگر دو آدمی کسی مجہول النسب بچہ کا استلحاق کریں اور ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہو تو قیافہ شناسوں کے سامنے پیش کیا جائے گا، وہ ان دونوں میں سے جس کے ساتھ لاحق کردیں بچہ اس کے ساتھ لاحق ہوجائے گا۔

دیکھئے: ''لقیط''، ''قیافۃ'')۔

اگر دو آدمی کسی بالغ عاقل کا استلحاق کریں اور شرائط موجود ہوں تو مستلحق جس کی تصدیق کرے، اس کے ساتھ لاحق ہوگا اور اگر وہ خاموش رہے اور دونوں میں سے کسی کی تصدیق نہ کرے تو قیافہ شناسوں کے سامنے پیش کیا جائے گا، قیافہ شناس جس سے لاحق کردیں، اس سے لاحق ہوجائے گا [2]۔

دیکھئے: (نسب، اِقرار فقرہ/ ۶۳، قیافۃ)۔

ششم: گواہی:

۹-شہادت کی بنیاد پر اس کی شرائط کے ساتھ نسب لاحق ہوتا ہے۔

دیکھئے: (شہادۃ فقرہ/ ۲۹، ۷، ۳، نسب، تسامع فقرہ/ ۷، اور اس کے بعد کے فقرات)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۰۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۸۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۰۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۰، ۴۶۳، المغنی ۵/ ۷۶۶۔

ہفتم: ملک یمین کے ذریعہ فراش بنانا:

۱۰- اگر اپنی باندی سے وطی کرے اور وطی کے دن سے مدت حمل کے پورا ہونے پر وہ بچہ جنے تو وہ اس کے ساتھ لاحق ہوگا، اس کے قائل: امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ہیں، امام ابوحنیفہ اور ثوری نے کہا: باندی اس کی ''فراش'' نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس کے بچہ کا اقرار کرے اور جب اس کا اقرار کرلے گا تو باندی اس کا فراش بن جائے گی اور اس کے بعد اس کے بچے اس کے ساتھ لاحق ہوں گے [۱]۔

دیکھئے: (تسری فقرہ/ ۱۸)۔

ذمی کا دارالحرب سے لاحق ہونا:

۱۱- ذمی کے دارالحرب سے لاحق ہونے کی وجہ سے عہد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ دارالحرب سے لحوق کی وجہ سے وہ ہمارے خلاف لڑنے والا بن گیا اور عقد ذمہ بے فائدہ رہ گیا اور یہ فائدہ ہم سے اس کے شر کو دور کرنا ہے۔

(دیکھئے: اہل الذمۃ فقرہ/ ۴۲)۔

مرتد کا دارالحرب سے لاحق ہونا اور اس کے تصرفات میں اس کا اثر:

۱۲- حنفیہ نے کہا: اگر بیع میں خیار کی مدت کے اندر مرتد دارالحرب سے لاحق ہوجائے اور قاضی اس کے لحاق کا فیصلہ کردے تو بیع لازم ہوجائے گی [۲] اور اگر مضاربت میں رب المال (مال کا مالک) دارالحرب سے لاحق ہوجائے تو مضاربت باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ دارالحرب سے لاحق، بمنزلہ موت کے ہے اور اگر مضارب ہی مرتد ہوکر دارالحرب سے لاحق ہوجائے تو مضاربت علی حالہ باقی رہے گی، اس لئے کہ اس کی عبارت صحیح ہوگی، اور رب المال کی ملکیت برقرار رہے گی، لہذا مضاربت باقی رہے گی [۱]۔

اگر شریکین میں سے ایک مرتد ہوجائے اور دارالحرب سے لاحق ہوجائے تو شرکت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ شرکت میں وکالت داخل ہے، اور شرکت کے متحقق ہونے کے لئے وکالت ضروری ہے اور دارالحرب سے لاحق ہونا بمنزلہ موت کے ہے [۲]۔

وکیل کے مرتد ہوکر دارالحرب سے لاحق ہونے کی وجہ سے وکالت باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وکالت، غیر لازم تصرف ہے، لہذا اس کے برقرار رہنے کا حکم اس کی ابتداء کے حکم کی طرح ہوگا، لہذا حکم کا باقی رہنا ضروری ہے اور ارتداد کے پیش آنے سے وہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ مرتد کے تصرفات موقوف ہوتے ہیں تو اس کی وکالت بھی موقوف ہوگی، پھر اگر وہ مسلمان ہوجائے تو اس کے تصرفات نافذ ہوں گے اور اگر قتل کردیا جائے یا دارالحرب سے لاحق ہوجائے تو وکالت باطل ہوجائے گی، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک اس کے تصرفات نافذ ہوں گے، اور اس کی وکالت باطل نہیں ہوگی، الا یہ کہ ارتداد کے سبب قتل کردیا جائے یا اس کے لحاق کا فیصلہ کردیا جائے [۳]۔

(دیکھئے: ''وکالۃ'')۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۹۸، المحلی علی المنہاج ۳/ ۲۴۳۔

(۲) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۹۲ طبع دارالفکر دمشق۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۰۸۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۱۲، بدائع الصنائع ۶/ ۷۸۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۱۲۶، الہدایہ ۳/ ۱۵۳، بدائع الصنائع ۶/ ۳۸، ۳۹۔

لحیۃ

تعریف:

۱-''لحیہ'' لغت میں: دونوں رخساروں اورٹھوڑی پر اگنے والا بال ہے، جمع ''لحی'' اور ''لُحی'' ہے، رجل ألحی و لحیانيّ: لمبی داڑھی والا، لَحْی، ''لحيين'' کی واحد ہے، اور ''لحيين'' سے مراد انسان اور جانور میں وہ دونوں ہڈیاں ہیں جن پر دانت نکلتے ہیں، اور ان پر ہی داڑھی نکلتی ہے (۱)۔

لحیہ اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: لحیہ سے مراد جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہے دونوں رخساروں اورٹھوری پر اگنے والا بال ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عذار:

۲-''عذار'' (جیسا کہ لسان العرب میں ہے) داڑھی کے دونوں کنارے، اہل لغت کے مقابلہ میں فقہاء کے یہاں ''عذار'' کی تحدید وتعیین زیادہ ہے، چنانچہ شافعیہ میں ابن حجر ہیثمی، اور حنابلہ میں ابن قدامہ اور بہوتی اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''عذار'' کان کے سوراخ کے برابر میں ابھری ہوئی ہڈی پر نکلنے والا بال ہے، جو اوپر

(۱) لسان العرب۔

(۲) ردالمحتار علی الدرالمختار معروف بہ حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۸، قاہرہ مطبعہ بولاق ۱۲۷۲ھ۔

کنپٹی سے اور نیچے رخسار سے ملتا ہے، قلیوبی نے کہا: ان کی عبارتوں کی صراحت کے مطابق یہ ہے کہ اگر کان کے اوپر اور پیشانی کے اوپر ایک سیدھا دھاگا رکھا جائے تو اس دھاگے کے نیچے یعنی کان سے متصل اور رخسار کے برابر والا حصہ ہی ''عذار'' ہے اور اس کے اوپر کا حصہ کنپٹی ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: عذار: کان کے برابر کا حصہ ہے۔

ابن عابدین نے صراحت کی ہے کہ عذار، لحیہ کا ایک جزو ہے، لہذا عذار پر لحیہ کے احکام منطبق ہوں گے۔

بہوتی نے کہا: عذار کا آخری حصہ (یعنی اس کے اوپر کا وہ حصہ جو ابھری ہوئی ہڈی کے اوپر ہے) داخل نہیں، اس لئے کہ وہ سر کے بال سے لگا ہوا بال ہے، سر کے حد سے الگ نہیں ہے، وہ کنپٹی کے مشابہ ہے اور کنپٹی، سر میں داخل ہے (چہرہ میں داخل نہیں)، اس لئے کہ ربیع کی حدیث ہے: ''أن النبی ﷺ مسح برأسه و صدغيه مرة واحده'' (۱) (رسول اللہ ﷺ نے اپنے سر اور دونوں کنپٹیوں کا ایک دفعہ مسح کیا) اور کسی روایت میں نہیں کہ آپ نے اس کو چہرہ کے ساتھ دھویا ہے (۲)۔

دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، ہر عذار لحیہ ہے، اس کے برعکس نہیں۔

ب- عارض:

۳- عارض کا معنی لغت میں: رخسار ہے، عارضتا الإنسان: انسان

(۱) حدیث ربیع: ''أن النبی ﷺ مسح برأسه وصدغيه مرة واحدة'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۹۱) اور ترمذی (۱/ ۴۹) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۸، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی منہاج الطالبین ۱/ ۴۸ القاہرہ طبع عیسی الحلبی، المغنی لابن قدامہ الحنبلی شرح مختصر الخرقی ۱/ ۱۱۵/القاہرہ، مکتبۃ المنار ۱۳۶۷ھ، شرح منتہی الإرادات للبہوتی الحنبلی ۱/ ۵۲/القاہرہ، مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۳۶۷ھ۔

کے دونوں رخساروں کے کنارے۔ فقہاء کے یہاں عارض رخساروں پر اگنے والا بال ہے اور عذار کے نیچے سے بڑھتا ہوا ٹھوڑی پر اگنے والے بال سے جاملتا ہے۔ ابن قدامہ نے کہا: عارض جو حد عذار سے نیچے ہو، یعنی دونوں ڈاڑھوں پر نکلنے والا بال اور انہوں نے اصمعی اور مفضل بن سلمہ سے نقل کیا ہے کہ جو کان کی کھونٹی سے آگے ہے وہ عارض ہے اور دونوں عارض، لحیہ میں داخل ہیں، اس کو عارض (ابن اثیر کے اشارہ کے مطابق) اس لئے کہا گیا کہ وہ ڈاڑھ کے کنارے ٹھوڑی کے اوپر نکلتا ہے (۱)۔

ج- ذقن:

۴- "ذَقَن" اور "ذَقْن": دونوں ڈاڑھوں کے نیچے، ان کے ملنے کی جگہ ہے (۲)۔

د- عنفقہ:

۵- "عنفقہ" نچلے ہونٹ اور تھوڑی کا درمیانی حصہ ہے ابن منظور نے کہا: اس کی وجہ تسمیہ: اس کے بال کا ہلکا ہونا ہے، عنفق کا معنی: کسی چیز کا کم اور خفیف ہونا ہے۔

ایک قول ہے: عنفقہ: نچلے ہونٹ پر نکلنے والا بال ہے (۳)۔

عنفقہ: دائیں بائیں فنیکین سے آگے بڑھتا ہے، فنیکین: عنفقہ اور دونوں رخساروں کے درمیان ہلکے بال والی دو جگہیں ہیں، ایک قول ہے: فنیکین: عنفقہ کے دونوں کنارے ہیں (۴)۔

(۱) المغنی ۱/ ۱۱۵، شرح المنتہی ۱/ ۵۲، لسان العرب، المحیط۔
(۲) لسان العرب عن ابن سیدہ۔
(۳) لسان العرب، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۸۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱، لسان العرب۔

ھ- سبال:

۶- "سبال" لغت میں: سبلہ کی جمع ہے، سبلۃ الرجل: اوپری ہونٹ کے بیچ میں دائرہ، ایک قول ہے: سبلہ: مونچھ کے بال ہیں، ایک قول ہے: مونچھ کا کنارہ، ایک قول ہے: یہ داڑھی کا اگلا حصہ ہے، ایک قول ہے: یہ داڑھی ہے (۱) اور حدیث میں سبال مونچھ کے بال کے معنی میں آیا ہے: "**قصوا سبالکم، ووفروا عثانینکم، و خالفوا أهل الکتاب**" (۲) (اپنے سبال (مونچھ) کے بال) کو تراشو، داڑھیوں کو بڑھاؤ، اور اہل کتاب کے خلاف کرو)، اور وہ حضرت جابر کے قول میں ڈاڑھی کے معنی میں آیا ہے: "**کنا نعفي السبال إلا في حج أو عمرة**" (ہم حج یا عمرہ کے علاوہ میں سبال (داڑھی) کو بڑھاتے تھے)۔

فقہاء نے سبال کو مفرد مانا ہے، اور اس سے ان کے نزدیک مونچھ کا کنارہ مراد ہے، ابن عابدین نے کہا: سبالین مونچھ کے دونوں کنارے ہیں، انہوں نے کہا: ایک قول ہے: یہ دونوں مونچھ میں داخل ہیں، ایک قول ہے: داڑھی میں داخل ہیں، ابن حجر نے بھی یہی کہا ہے (۳)۔

لحیہ سے متعلق احکام:

ڈاڑھی سے کچھ احکام متعلق ہیں، جن میں چند درج ذیل ہیں:

(۱) لسان العرب۔
(۲) حدیث: "قصوا سبالکم......" کی روایت احمد (۵/ ۲۶۵) نے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۵/ ۱۳۱) میں کہا: اس کو احمد اور طبرانی نے روایت کیا، احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں، بجز قاسم کے، وہ ثقہ ہیں، ان پر اگرچہ کچھ کلام ہے، مگر وہ مضر نہیں۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۰۴، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۶ القاہرہ طبع المکتبۃ السلفیہ ۱۳۷۵ھ۔

داڑھی بڑھانا:

۷-داڑھی بڑھانا شرعاً بالاتفاق مطلوب ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ کی احادیث ہیں، مثلا ابن عمرؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "خالفوا المشركين، و فروا اللحى وأحفوا الشوارب"(۱) (مشرکوں کی مخالفت کرو، داڑھیاں بڑھاؤ، اور مونچھ کاٹو)، اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے الفاظ ہیں: "جزوا الشوارب، و أرخوا اللحى، خالفوا المجوس"(۲) (مونچھ کاٹو، داڑھیاں بڑھاؤ اور مجوسیوں کی مخالفت کرو)، نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "عشر من الفطرة"(۳) (دس باتیں پیدائشی سنت ہیں)، پھر آپ نے ان میں داڑھی بڑھانا شمار کیا۔

ابن حجر نے کہا: مشرکین کی مخالفت سے مراد، مجوس کی مخالفت ہے اس لئے کہ وہ اپنی داڑھیاں تراشتے تھے اور بعض مجوس، مونڈتے تھے، انہوں نے کہا: اکثر کی رائے ہے کہ "اعفوا" کے معنی: زیادہ کرنا ہے یا بڑھانا ہے، اور ابن دقیق العید سے "اعفاء" کی تشریح، زیادہ کرنے کے معنی میں نقل کیا ہے، اور یہ سبب کو مسبب کے قائم مقام رکھنے کے طور پر ہے، اس لئے کہ "اعفاء" کے حقیقی معنی چھوڑنا ہے، اور داڑھی سے تعرض کرنے کو ترک کرنا، اس کو بڑھانے کو مستلزم ہے۔

حنفیہ میں ابن عابدین نے کہا: إعفاء لحیہ سے مراد: داڑھی کو چھوڑنا ہے تاکہ گھنی اور زیادہ ہو(۴)۔

کسی تدبیر سے داڑھی بڑھانا:

۸-ابن دقیق العید نے کہا: میرے علم کے مطابق کسی نے فرمان نبوی: "أعفوا اللحى" (داڑھیاں چھوڑو) میں امر سے کسی ایسی تدبیر کا جواز نہیں سمجھا ہے، جو داڑھی کو بڑھائے، جیسا کہ بعض لوگ کرتے ہیں، انہوں نے کہا: غالباً اس سے ہٹانے قرینہ، حدیث میں آگے آنے والا لفظ "أحفوا الشوارب" (مونچھوں کو تراشو) ہے، ابن حجر نے کہا: اس کو حدیث کے بقیہ طرق سے اخذ کیا جاسکتا ہے، جن سے محض چھوڑنا معلوم ہوتا ہے(۱)۔

داڑھی کترنا:

۹-بعض فقہاء مثلا نووی کا مذہب ہے کہ داڑھی سے تعرض نہ کرے، نہ اس کی لمبائی سے کتروائے، نہ چوڑائی سے، اس لئے کہ بظاہر حدیث میں اس کے بڑھانے کا حکم ہے، انہوں نے کہا: مختار یہ ہے کہ اس کو علی حالہ چھوڑ دیا جائے اور تراش کر یا کسی اور طریقہ سے اس سے تعرض نہ کیا جائے۔

دوسرے حضرات مثلاً حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر داڑھی کی لمبائی، مٹھی سے زیادہ ہوجائے تو زائد حصہ کو کاٹنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ثابت ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حج یا عمرہ میں جب اپنا سر مونڈتے تو اپنی داڑھی اور مونچھ کترواتے تھے(۲) ایک روایت میں ہے: "كان إذا حج أو اعتمر قبض على لحيته، فما فضل أخذه" (جب وہ حج یا عمرہ کرتے تو اپنی داڑھی کو مٹھی سے تھامتے، جتنی زیادہ ہوتی، اس کو کترواد یتے۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "خالفوا المشركين، وفروا اللحى، وأحفوا الشوارب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۳۴۹) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابوہریرہؓ: "جزوا الشوارب، وأرخوا اللحى......" کی روایت مسلم (۱/۲۲۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "عشر من الفطرة" کی روایت مسلم (۱/۲۲۳) نے کی ہے۔

(۴) فتح الباری ۱۰/۳۵۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۰۵۔

(۱) فتح الباری ۱۰/۳۵۱۔

(۲) اثر ابن عمرؓ: "أنه كان إذا حلق رأسه فى حج أو عمرة أخذ من لحيته وشاربه" کی روایت امام مالک نے (موطا ۱/۳۹۶) میں کی ہے، دوسری روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۳۴۹) نے کی ہے۔

ابن حجر نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ ابن عمر اس کو حج یا عمرہ کے ساتھ خاص نہیں سمجھتے تھے، بلکہ حدیث میں داڑھی چھوڑنے کے حکم کو اس حالت کے علاوہ پر محمول کرتے تھے، جس میں داڑھی کے بال حد سے زیادہ لمبے یا چوڑے ہونے کے سبب شکل بگڑ جاتی ہے [۱]۔

حنفیہ نے کہا: مٹھی سے زیادہ کو کترنا سنت ہے، ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے، داڑھی کو کترنا سنت ہے، یعنی آدمی اپنی داڑھی کو مٹھی سے پکڑ لے، اگر مٹھی سے کچھ زائد ہو تو اس کو کاٹ دے، یہی امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے اور کہا: ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں [۲]۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول میں مٹھی سے زائد حصہ کو کاٹنا واجب ہے، جس کا تقاضا جیسا کہ حصکفی نے نقل کیا ہے [۳] کہ زائد حصہ کو چھوڑنا گناہ ہے۔

حنابلہ نے کہا: ایک مٹھی سے زائد حصہ کو کاٹنا مکروہ نہیں، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے اور حنابلہ نے ان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے دونوں رخساروں کے بال کتروائے [۴]۔

دوسرے فقہاء کا مذہب ہے کہ جب تک لمبائی یا چوڑائی میں حد سے زیادہ اضافہ کے سبب داڑھی بدشکل معلوم نہ ہو، اس میں سے کچھ نہ کاٹے، اس کو طبری نے حسن وعطاء سے نقل کیا ہے اور ابن حجر نے اسی کو مختار کہا ہے اور اسی پر ابن عمر کے عمل کو محمول کیا ہے اور کہا: اگر آدمی اپنی داڑھی کو بالکل چھوڑ دے، اس کو بالکل کچھ نہ کاٹے یہاں تک کہ لمبائی یا چوڑائی میں حد سے زیاہ اضافہ ہوجائے تو وہ خود کو ٹھٹھا کرنے والوں کا نشانہ بنائے گا۔ عیاض نے کہا: اگر داڑھی بڑھ جائے تو اس کے طول یا عرض کو کترنا اچھا ہے، بلکہ ڈاڑھی بڑھانے میں

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۵۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۸، ابن عابدین ۲/ ۱۱۳، ۲۰۵، ۵/ ۲۶۱۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۱۳۔

(۴) شرح المنتہی ۱/ ۴۰، نیل المآرب ۱/ ۷۵ الکویت، دار الفلاح ۱۴۰۳ھ۔

شہرت مکروہ ہے جیسے داڑھی تراشنے میں مکروہ ہے [۱] اس قول کی ایک دلیل یہ روایت ہے: ''**أن النبی ﷺ کان یأخذ من لحیته من طولها و عرضها**'' [۲] (رسول اللہ ﷺ اپنی داڑھی کو طول وعرض سے تراشتے تھے)، لیکن اگر داڑھی ایک مٹھی سے کم ہو اور بدشکل نہ ہو تو اس کے تراشنے کے بارے میں حاشیہ ابن عابدین میں ہے ''اس کو کسی نے مباح نہیں کہا ہے [۳]۔

داڑھی مونڈنا:

۱۰ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول کہ داڑھی مونڈنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ داڑھی چھوڑنے اور بڑھانے کے حکم نبوی کے مخالف ہے اور ایک مٹھی سے کم داڑھی کو تراشنے کے بارے میں ابن عابدین کا یہ قول گذر چکا ہے کہ اس کو کسی نے مباح نہیں کہا اور مونڈنا تو اس سے زیادہ سخت ہے۔

''حاشیۃ الدسوقی المالکی'' میں ہے: آدمی پر اپنی داڑھی مونڈنا حرام ہے، ایسا کرنے والے کی سرزنش کی جائے گی، شافعیہ میں سے ابوشامہ نے کہا: کچھ ایسے لوگ پیدا ہوگئے ہیں، جو اپنی داڑھیاں مونڈتے ہیں اور یہ جو مجوسیوں کے بارے میں داڑھی کترنے کی بات منقول ہے، اس سے زیادہ سخت ہے۔

پھر ''الفتاوی الہندیہ'' میں آچکا ہے: اپنی داڑھی کے بال نہ مونڈے، حنابلہ نے (جیسا کہ شرح المنتہی میں ہے) صراحت کی ہے کہ حلق کے نیچے کے بال کاٹنا مکروہ نہیں، یعنی اس لئے کہ وہ داڑھی

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۵۰۔

(۲) حدیث: ''أن النبی ﷺ کان یأخذ من لحیته من طولها وعرضها'' کی روایت ترمذی (۵/ ۹۴) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: یہ حدیث غریب ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۳۵۰) میں لکھا ہے کہ اس کا ایک راوی ضعیف ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۱۳۔

میں داخل نہیں ہے [۱]۔

شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ داڑھی مونڈنا مکروہ ہے [۲]۔

سبالین تراشنا:

۱۱- پہلے گذر چکا ہے کہ سبالین کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ دونوں مونچھوں میں داخل ہیں یا داڑھی میں، اور ان کے تراشنے کے بارے میں اختلاف اسی پر مبنی ہے، ابن عابدین نے کہا: مونچھ کے دونوں کنارے، جن کو "سبالین" کہتے ہیں، ایک قول ہے: یہ دونوں مونچھ کا حصہ ہیں، اور ایک قول ہے: داڑھی کا حصہ ہیں، اسی بنیاد پر ایک قول ہے: ان دونوں کو چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور ایک قول ہے کہ یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں عجمیوں اور اہل کتاب کے ساتھ مشابہت ہے، انہوں نے کہا: یہ زیادہ صحیح ہے [۳]۔

ابن حجر نے کہا: سبالین کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: یہ دونوں مونچھ میں داخل ہیں اور ان کو مونچھ کے ساتھ تراشنا جائز ہے، دوسرا قول ہے، یہ دونوں من جملہ داڑھی کے بال کے ہیں۔ رہا تراشنا تو یہی اکثر احادیث میں ہے [۴]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ سبالین مونچھوں میں داخل ہیں، لہذا مونچھ کے ساتھ ان کو تراشنا ہے [۵]۔

ابن عمرؓ نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے مجوس کا تذکرہ فرمایا، اور فرمایا: **"إنهم يوفون سبالهم و يحلقون لحاهم فخالفوهم"** [۶] (یہ اپنے سبال کو بڑھاتے ہیں، اور داڑھیاں مونڈتے ہیں، تم ان کی مخالفت کرو) راوی نے کہا: چنانچہ ابن عمر اپنے مونچھ کے کنارے کا جائزہ لیتے اور تراشتے تھے۔

داڑھی کا اہتمام کرنا:

۱۲- داڑھی کے لمبے اور بدشکل حصہ کو تراش کر داڑھی کا اہتمام کرنا، سابقہ تفصیل کے ساتھ، جائز ہے۔

داڑھی کا اعزاز مسنون ہے [۱] اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"من كان له شعر فليكرمه"** [۲] (جس کے بال ہو، اس کا اعزاز کرے)، غزالی ونووی نے کہا: زہد کے خیال سے داڑھی کو پراگندہ چھوڑنا آدمی کے لئے مکروہ ہے [۳]، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے تو آپ نے ایک پراگندہ شخص کو دیکھا کہ اس کے بال بکھرے ہوئے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"أما كان يجد هذا مايسكن به شعره"** [۴] (کیا اس شخص کو کوئی ایسی چیز نہیں ملتی تھی، جس سے بال درست کر لیتا)۔

داڑھی میں کنگھی کرنا مسنون ہے، ابن بطال نے کہا: ترجیل: سر

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۸، حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر ۱/ ۹۰، ۴۲۲، ۴۲۳، فتح الباری ۱۰/ ۳۵۱، شرح المنتہی ۱/ ۴۰۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۲۰۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۰۴، ۲۰۵۔

(۴) فتح الباری ۱۰/ ۳۴۶۔

(۵) شرح المنتہی ۱/ ۴۱۔

(۶) حدیث ابن عمرؓ: "ذکر رسول اللہ ﷺ المجوس......" کی روایت =

= بیہقی (۱/ ۱۵۱) نے کی ہے، اور ابن حبان نے اپنی صحیح الاحسان (۱۲/ ۲۹۰) میں کی ہے۔

(۱) المغنی ۱/ ۸۹۔

(۲) حدیث: "من كان له شعر فليكرمه" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۹۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے (فتح الباری (۱۰/ ۳۶۸) میں اس کے اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۳۵۱۔

(۴) حدیث جابرؓ: "أتانا رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۳۳) اور حاکم (۴/ ۱۸۶) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اور داڑھی کے بال میں کنگھا کرنا اور تیل لگانا ہے، یہ نظافت کے باب سے ہے، شریعت نے اس کو پسندیدہ قرار دیا ہے[۱] ارشاد باری ہے: "يَا بَنِي آدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"[۲] (اے اولاد آدم ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "**كان لايفارق النبي ﷺ سواكه و مشطه، وكان ينظر فيالمرآة إذا سرح لحيته**"[۳] (رسول اللہ ﷺ کی مسواک اور کنگھی آپ سے جدا نہیں ہوتی تھی، جب آپ داڑھی میں کنگھی کرتے تو آئینہ دیکھتے تھے)۔

داڑھی میں خوشبو لگانا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ ارشاد ہے: "**كنت أطيب النبى ﷺ بأطيب ما يجد، حتى أجد و بيص الطيب في رأسه و لحيته**"[۴] (میں آپ کو عمدہ سے عمدہ خوشبو لگاتی، جو آپ کو مل سکتی تھی، یہاں تک کہ خوشبو کی چمک آپ کے سر اور داڑھی میں پاتی تھی)۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے: سر اور داڑھی میں "غالیہ" لگانے میں کوئی مضایقہ نہیں[۵]، غالیہ: مختلف خوشبوؤں کا مجموعہ ہے۔

دیکھئے اصطلاح: (ترجیل، فقرہ/ ۲، اور اس کے بعد کے فقرات، شعر، فقرہ/ ۱۶)۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۶۸۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "كان لا يفارق النبى ﷺ سواكه ومشطه......" کی روایت ابن حجر (فتح الباری (۱۰/ ۳۶۷) نے کی ہے، اور اسے طبرانی کی الاوسط کی طرف منسوب کیا ہے، پھر لکھا ہے کہ اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا گیا ہے۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "كنت أطيب النبى ﷺ بأطيب مايجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۶۶) نے کی ہے۔

(۵) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۹۔

داڑھی رنگنا:

۱۳- اگر داڑھی میں سفیدی ظاہر ہو تو کالے کے علاوہ، دوسرے رنگ میں رنگنا مسنون ہے، لیکن کالے رنگ کے بارے میں جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جنگ کے علاوہ میں داڑھی کو کالے رنگ سے رنگنا مکروہ ہے، شافعیہ نے کہا: غیر مجاہد کے لئے حرام ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (اختضاب، فقرہ/ ۹-۱۱)

داڑھی کے بارے میں کچھ مکروہ امور:

۱۴- ابن حجر نے کہا: نووی نے کہا: مکروہات میں سے ہم عصروں پر بڑائی کے اظہار کی خاطر، قبل از وقت بڑھاپا لانے کے لئے داڑھی کو سفید کرنا، بے ریشی کو باقی رکھنے کے لئے داڑھی کو اکھاڑنا، اسی طرح داڑھی کو ہموار کرنا، سفید بال اکھاڑنا نووی نے اس کی حرمت کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کی ممانعت کا ثبوت ہے، ریاکاری و تکبر کے طور پر تہ بہ تہ لٹ بنانا اور داڑھی میں گرہ لگانا، اس لئے کہ حضرت رویفع بن ثابتؓ کی مرفوع حدیث میں ہے "**من عقد لحيته فإن محمداً منه بريء**"[۱] (اگر کوئی شخص اپنی داڑھی میں گرہ لگائے، تو محمد ﷺ اس سے بری ہیں)، خطابی نے کہا: ایک قول ہے کہ مراد حالت جنگ میں گرہ لگانا ہے اور یہ عجمیوں کی وضع ہے، ایک قول ہے: اس سے مراد بال میں کوئی ایسی تدبیر کرنا ہے کہ وہ گرہ در گرہ ہو جائے، اور یہ مخنثوں کا عمل ہے[۲]۔

وضو میں داڑھی کا دھونا:

۱۵- اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے کہ اگر داڑھی کا بال اتنا ہلکا ہو

(۱) حدیث: "من عقد لحيته فإن محمداً منه برىء" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۵-۳۶) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۳۵۰، ۳۵۱۔

کہ اس کے نیچے کی کھال ظاہر ہوتو داڑھی کے بال کی جگہ چہرہ کے کھال کا دھونا واجب ہے، اس صورت میں کھال دھوئی جائے گی اور داڑھی کے باہر واندر کا حصہ دھویا جائے گا، کھال ظاہر ہونے سے مراد مجلس گفتگو میں ظاہر ہونا ہے، وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے وضو میں چہرہ دھونا فرض قرار دیا ہے اور ''وجہ'' مواجہت سے ماخوذ ہے اور ہلکے بال والی داڑھی میں مواجہت چہرہ کی کھال، اور اس پر موجود بال کے ذریعہ ہوتی ہے۔

یہ اتفاق صرف اس بال کے بارے میں ہے جو چہرہ کے دائرہ کے اندر آتا ہے، داڑھی کا وہ بال نہیں جو لمبائی میں ٹھوڑی سے نیچے لٹکا ہوا ہو اور نہ وہ بال جو چوڑائی میں چہرہ کی حد سے باہر ہو، کیونکہ ان کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی تشریح آئے گی (۱)۔

گھنی داڑھی کے بارے میں معتمد اقوال کے مطابق مذاہب اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ وضو میں داڑھی کے اندر کا دھونا واجب نہیں اور نہ کھال اور بال کی جڑوں تک پانی پہنچانا واجب ہے، اس لئے کہ اس سے ''مواجہت'' حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ وہ مجلس گفتگو میں دکھائی نہیں دیتا، لہذا وہ اس ''چہرہ'' میں داخل نہیں ہوگا، جس کے دھونے کا حکم ہے، ''نیل المآرب'' میں ہے: اگر داڑھی کے ظاہری حصہ کے دھونے کے بجائے، باطن حصہ کے دھونے پر اکتفاء کرلے تو اس کے لئے کافی نہیں ہوگا اور اس لئے بھی کہ ''**أن النبی ﷺ أخذ غرفة من ماء فغسل بها وجهه**'' (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک چلو پانی لیا، اور اس سے اپنا چہرہ دھویا)، فقہاء فرماتے ہیں کہ ایک چلو پانی، چہرہ اور گھنی داڑھی کے باہر واندر کے دھونے کے لئے کافی نہیں اور اس صورت میں داڑھی کے نیچے کا حکم، جمہور کے نزدیک داڑھی کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور داڑھی کا وہ حصہ جو چہرہ کی حدود میں ہے، اس کے ظاہر کا دھونا واجب ہوگا۔

حنفیہ وحنابلہ کی صراحت کے مطابق گھنی داڑھی کے اندرونی حصہ کو دھونا مسنون نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں دشواری ہے، جیسا کہ حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے کہا اور حنابلہ میں سے صاحب ''الانصاف'' نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ داڑھی کے اندرونی حصہ کا دھونا مکروہ ہے اور صاحب ''الاقناع'' نے انہی کی پیروی کی ہے۔

امام ابوحنیفہ سے ایک روایت اور امام احمدؒ سے ایک روایت میں ہے: وضو میں گھنی داڑھی نہیں دھوئی جائے گی اور نہ اس کے نیچے کا حصہ دھویا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے چہرہ دھونے کا حکم دیا اور ''وجہ'' اس کھال کا نام ہے جس کے ذریعہ سے مواجہت ہوتی ہے، بال کھال نہیں اور اس کے نیچے جو کھال ہے اس سے مواجہت حاصل نہیں ہوتی ہے۔

ابن عابدین نے نقل کیا ہے کہ پہلی روایت ہی مذہب صحیح اور مفتی بہ ہے اور اس کے علاوہ سے رجوع کرلیا گیا ہے، اسی طرح ابن قدامہ نے امام احمد سے نہ دھونے والی روایت کو ضعیف قرار دیا اور اس کی تاویل کی ہے۔

ابن قدامہ نے عطاء اور ابوثور سے نقل کیا ہے کہ وضو میں کھال اور گنی داڑھی کے اندر کے حصہ کا (بے گھنی داڑھی کی طرح) دھونا واجب ہے، جیسے غسل میں واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے چہرہ دھونے کا حکم دیا اور یہ کھال میں حقیقت ہے، داڑھی تابع ہوکر اس میں داخل ہوتی ہے، قرافی نے اسی جیسا مالکیہ کا ایک قول نقل کیا ہے، اور کہا: اس لئے کہ اس کو خطاب، اصلی طور پر اور دوسرے کو رخصت

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱ر۴، حاشیہ ابن عابدین ۱ر۶۸، ۶۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱ر۸۶، الذخیرہ للقرافی ۱ر۲۴۹، شرح المحلی علی المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۱ر۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱ر۱۱۶، ۱۱۷، شرح المنتہی ۱ر۵۲۔

(۲) حدیث: ''أن النبی ﷺ أخذ غرفة من ماء فغسل بها وجهه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱ر۳۰۳) نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے کی ہے۔

کے طور پر شامل ہے، اور اصل اس کا نہ ہونا ہے۔

پہلا قول جو اکثر فقہاء کا قول ہے کہ داڑھی کے ظاہری حصہ کو دھونا (جیسا کہ حنفیہ نے اپنے یہاں اصح قول میں صراحت کی ہے)، اس کے ظاہری حصہ پر پانی گزار دینا ہے، مالکیہ نے کہا: داڑھی کے ظاہری حصہ کے دھونے سے مراد اس پر پانی کے ساتھ ہاتھ گزارنا اور اس کو اس کے ساتھ حرکت دینا ہے، اس لئے کہ بال ایک دوسرے کے پیچھے ہوتا ہے اور جب اس کو حرکت دے گا تو استیعاب ہوجائے گا، انہوں نے کہا: یہ حرکت دینا خلال کرنے سے الگ ہے [۱]۔

داڑھی کا لٹکا ہوا یا چہرہ کی حد سے باہر نکلا ہوا حصہ:

۱۶- وضو میں فرض کی حد سے نکلے ہوئے داڑھی کے حصہ کے دھونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ اور ایک قول میں، مالکیہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ نہ اس کا دھونا واجب ہے، نہ اس کا مسح کرنا، نہ خلال کرنا، اس لئے کہ وہ چہرہ میں سے نہیں ہے، کیوں کہ فرض کی جگہ سے خارج بال ہے، لہذا وہ سر کے اس بال کے مشابہ ہوگا جو سر سے نیچے ہو، کہ سر کے مسح کے ساتھ اس کا مسح کرنا واجب نہیں۔

پھر حنفیہ نے کہا ہے: داڑھی کے اس لٹکے ہوئے بال کا دھونا مسنون ہے۔

ایک قول میں مالکیہ کا مذہب جس کو قرافی نے لکھا ہے، اور معتمد قول میں شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کا ظاہر مذہب جس پر ان کے اصحاب ہیں، یہ ہے کہ ساری گھنی داڑھی کے ظاہر کو جو محل فرض میں نکلی ہوئی ہو دھونا واجب ہے، خواہ محل فرض کے برابر میں ہو، یا اس سے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۴، ابن عابدین ۱/۶۸، الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱/۸۶، الذخیرہ ۱/۲۴۹، ۲۵۱، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۱/۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۰۵، ۱۱۶، ۱۱۷، نیل المآرب ۱/۶۳۔

آگے بڑھ گئی ہو، شافعیہ نے کہا: محل فرض سے آگے بڑھے ہوئے حصہ کو دھونا محض تابع ہونے کے طور پر واجب ہے، حنابلہ نے کہا: اس لئے کہ داڑھی ''توجہ'' اور ''مواجہت'' کے معنی میں چہرہ کے ساتھ شریک ہے، سر کے نیچے کا بال اس سے الگ ہے، کیونکہ سر ہونے میں وہ سر کے ساتھ شریک نہیں [۱]۔

وضو میں داڑھی کا بال دھونے کے بعد اس کو مونڈنا:

اگر کوئی وضو کرے اور داڑھی کے ظاہر کو یا ظاہر و باطن دونوں کو دھوئے، پھر اس کو مونڈ کر یا کسی اور طریقہ سے زائل کردے تو حنفیہ کی صراحت کے مطابق اس پر وضو کا اعادہ لازم نہیں اور یہی مالکیہ کے یہاں راجح ہے [۲]۔

دیکھئے: ''وضوء''۔

وضو میں گھنی داڑھی کا خلال کرنا:

۱۷- وضو میں غیر محرم کے لئے گھنی داڑھی کا خلال کرنا شافعیہ و حنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں سنت ہے اور یہی حنفیہ میں امام ابو یوسف اور مالکیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''أن النبي ﷺ كان إذا توضأ خلل لحيته'' [۳] (رسول اللہ ﷺ جب وضو کرتے تو اپنی داڑھی کا خلال کرتے تھے) اور یہی ابن عمر، ابن عباس، انس اور حسن نے کیا ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے کہا ہے کہ یہ مندوب ہے اور ابن عابدین نے کہا، ''المبسوط'' میں امام

(۱) ابن عابدین ۱/۶۸، ۶۹، الذخیرہ ۱/۲۴۹، ۲۵۸، القلیوبی ۱/۴۸، المغنی ۱/۱۱۷، شرح المنتہی ۱/۵۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۶۹، الفتاوی الہندیہ ۱/۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۹۰۔

(۳) حدیث: ''أن النبی ﷺ کان إذا توضأ خلل لحیتہ'' کی روایت احمد (۶/۲۳۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/۸۶) میں کہا: اس کی اسناد حسن ہے۔

ابو یوسف کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، دلائل بھی اسی کو راجح قرار دیتے ہیں اور یہی درست ہے۔

خلال ترک کرنے کی رخصت، ابن عمر، حسن بن علی، طاؤس اور نخعی وغیرہ سے منقول ہے، جو لوگ اس کو واجب نہیں کہتے، ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالی نے چہرہ دھونے کا حکم دیا، خلال کرنے کا نہیں، اور رسول اللہ علیہ السلام کے وضو کو نقل کرنے والے اکثر لوگوں نے یہ نقل نہیں کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے اپنی داڑھی کا خلال کیا ہے، حالانکہ آپ کی داڑھی گھنی تھی، اور اگر یہ واجب ہوتا تو آپ اس میں کوتاہی نہ کرتے۔

مالکیہ کے یہاں ایک قول میں خلال کرنا مکروہ ہے، یہی ان کے نزدیک ''المدونہ'' کے ظاہر کے مطابق راجح ہے ''المدونہ'' میں امام مالک کا یہ قول ہے: خلال کے بغیر، داڑھی کو حرکت دی جائے گی۔

مالکیہ کے یہاں تیسرا قول اور یہی اسحاق بن راہویہ کا قول ہے کہ خلال کرنا واجب ہے اور خلال کے قائلین کے نزدیک یہ چہرہ دھونے کے ساتھ ہوگا۔ لیکن حنابلہ نے امام احمد کی صراحت نقل کی ہے کہ خلال، چہرہ دھونے کے ساتھ ہوگا اور اگر چاہے تو سر کے مسح کے ساتھ ہوگا۔

اس کا طریقہ جیسا کہ شرح منتہی الارادات میں ہے: یہ ہے کہ ایک چلو پانی لے کر اس کو داڑھی کے نیچے رکھے اور انگلیاں ایک دوسرے میں داخل کر کے خلال کرے یا داڑھی کے دونوں طرف رکھے اور اس سے داڑھی کو رگڑے[1]۔

وضو میں داڑھی بچہ کو دھونا:

۱۸ - اگر داڑھی بچہ ہلکا ہو تو وضو میں اس کو اور اس کے نیچے کی کھال کو دھونا واجب ہے، اور اگر گھنا ہو تو اکثر علماء کی رائے ہے کہ داڑھی کی

(۱) ابن عابدین ۱/۹۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۸۶، الذخیرہ ۱/۲۵۰، المغنی ۱/۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۷، شرح المنتہی ۱/۴۳، ۵۲، نیل المآرب ۱/۶۴۔

طرح صرف اس کے ظاہر کو دھونا واجب ہے، ایک قول ہے اس کے ظاہر و باطن کو بہر حال دھونا واجب ہے، اس لئے کہ وہ نیچے کے حصہ کو عادتاً نہیں چھپاتا اور اگر ایسا ہو بھی تو یہ نادر ہوگا اور حکم نادر سے متعلق نہیں ہوتا[1]۔

غسل جنابت میں داڑھی دھونا:

۱۹ - غسل جنابت میں جمہور فقہاء کے نزدیک داڑھی کے نیچے کی کھال دھونا واجب ہے، خواہ بال گھنا ہو یا ہلکا، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: ''**من ترک موضع شعرة من جنابة لم یغسلها فعل به کذا و کذا من النار**''[2] (جو شخص جنابت میں بال برابر جگہ چھوڑ دے گا اور اسے نہیں دھوئے گا اس کو جہنم کا ایسا ایسا عذاب ہوگا)، حضرت علی نے کہا: اسی وجہ سے میں اپنے بال کا دشمن ہوگیا، حضرت علی اپنے بال تراشتے تھے، نیز حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: ''**إن تحت کل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر، و أنقوا البشر**''[3] (ہر بال کے نیچے جنابت ہے، لہذا بال دھولو، اور کھال کو صاف کرو)۔

خود بال کو دھونا اور اس کے درمیان میں پانی پہنچانا حتی کہ لٹکے ہوئے حصہ میں بھی واجب ہے، حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ یہ واجب نہیں اور مالکیہ کے یہاں داڑھی کے بال کا خلال کرنا واجب

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۸۶، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۱۶۔

(۲) حدیث: ''من ترک موضع شعرة من جنابة......'' کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۳) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/۱۴۲) میں اس کو ذکر کیا اور کہا: ایک قول ہے کہ صحیح اس کا موقوف ہونا ہے۔

(۳) حدیث: ''إن تحت کل شعرة جنابة......'' کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، پھر اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کا ذکر کیا ہے۔

ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح: (غسل، فقرہ ۲۴)۔

تیمّم میں داڑھی کا مسح کرنا:

۲۰- تیمّم میں چہرہ کے مسح کے ساتھ، داڑھی کا مسح کرنا تمام فقہاء کے نزدیک واجب ہے، لہذا بال کے ظاہری حصہ پر مسح کرے گا، خواہ بال ہلکا ہو یا گھنا اور بال کے اندرونی حصہ میں اور کھال تک مٹی پہنچانا واجب اور مندوب نہیں ہے اس لئے کہ یہ دشوار ہے، نیز اس لئے کہ مسح کی بنیاد تخفیف پر ہے۔

صحیح قول کے مطابق حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے چہرہ کے بال کے ظاہر کے استیعاب کی شرط لگائی ہے، ''الدر المختار'' میں ہے: حتی کہ اگر ایک بال بھی چھوڑ دے تو جائز نہیں ہوگا۔ مالکیہ نے کہا: داڑھی کے لمبے حصہ پر مسح کرنا واجب ہے، اس میں خلال نہ کرے، اس لئے کہ مسح کی بنیاد تخفیف پر ہے[2]۔

احرام میں داڑھی سے متعلق احکام:

۲۱- محرم کے لئے حالت احرام میں داڑھی مونڈنا یا زیادہ یا کم حصہ کاٹنا جائز نہیں، الا یہ کہ کوئی عذر ہو، اس پر اجماع ہے اور سر مونڈنے کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے جس کی صراحت اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے: ''وَلاَ تَحۡلِقُوۡا رُؤُوسَكُمۡ حَتّٰى يَبۡلُغَ الۡهَدۡىُ مَحِلَّهٗ''[3] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۰۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۳۴، حاشیۃ القلیوبی ۱/۶۶، المغنی لابن قدامہ ۱/۲۲۸، شرح المنتہی ۱/۸۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۶، ابن عابدین ۱/۱۵۸، الذخیرہ للقرافی ۱/۳۵۵، القلیوبی ۱/۹۰، المغنی ۱/۲۵۴، شرح المنتہی ۱/۹۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

اگر کوئی شخص حالت احرام میں عذر کی وجہ سے یا بلا عذر اپنی داڑھی مونڈا لے تو اس پر قربانی واجب ہوگی[1] اور اگر اس سے کم حصہ کاٹے تو اس میں تفصیل و اختلاف ہے، جس کو اصطلاح: (إحرام، فقرہ ۱۵۵،۷۱) میں دیکھیں۔

محرم کے لئے اپنی داڑھی میں تیل لگانا (اگر چہ بے خوشبو کا ہو) حرام ہے، اسی طرح اس میں خوشبو لگانا بھی حرام ہے۔

دیکھئے اصطلاح: (احرام فقرہ ۷۳، ۷۶، ۱۵۳)۔

احرام سے نکلنے کے وقت داڑھی کاٹنا:

۲۲- شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر محرم کے سر پر بال نہ ہو تو احرام سے نکلنے کے وقت (اگر اس کے سر پر بال نہ ہو تو) اپنی مونچھ اور داڑھی کے بال کو کاٹنا مستحب ہے۔

عطاء اور طاؤس سے منقول ہے کہ اگر اپنی داڑھی میں سے کچھ کاٹے تو یہ مستحب ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ محرم کے لئے احرام سے نکلنے کے وقت سر مونڈنے کے بعد ناخن اور مونچھ کاٹنا اور موئے زیر ناف صاف کرنا مستحب ہے، داڑھی میں سے کچھ نہ کاٹے، لیکن اگر اس میں سے کاٹ لے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[2]۔

داڑھی کا بال تلف کرنے میں دیت یا تاوان:

۲۳- اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کی داڑھی عمداً یا خطأً، مونڈ کر یا اکھاڑ کر یا کسی دوا وغیرہ کے ذریعہ زائل

(۱) ابن عابدین ۲/۲۰۴، الشرح الکبیر ۲/۶۰، ۶۴، نہایۃ المحتاج ۲/۶۴، حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۳۴، شرح المنتہی ۱/۹۳، المغنی ۳/۳۰۵، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۴۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۳۲، القلیوبی ۲/۱۱۹، مغنی المحتاج ۱/۵۰۳، المغنی ۳/۴۳۷، فتح الباری ۱۰/۳۵۸۔

کردے تو اگر دوبارہ بال نکل آئے جیسا پہلے تھا تو عمد میں سرزنش کے علاوہ دیت وغیرہ کچھ واجب نہیں ہوگا۔

لیکن اگر اگنے کی جگہ خراب ہوجانے کی وجہ سے بال نہ نکلے جیسا کہ اگر اس پر گرم پانی بہادے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر سب کو زائل کردے تو اس میں کامل دیت واجب ہوگی، خواہ داڑھی ہلکی ہو یا گھنی، انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس نے مکمل طور پر حسن وجمال کو زائل کردیا اور آدھی داڑھی میں آدھی دیت ہوگی، پھر حنفیہ نے کہا: اور اس سے کم میں ''حکومت عدل'' (معتبر آدمی کا فیصلہ) ہوگا۔ ان کے یہاں ایک قول ہے: پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس میں، سرے سے بے داڑھی والے شخص سے بڑا عیب ہے، ''شرح الکافی'' میں کہا: یہی صحیح ہے۔

حنابلہ نے کہا: زائل شدہ داڑھی کا پیمائش کے ذریعہ اندازہ لگایا جائے گا، اور اسی تناسب سے دیت دی جائے گی۔

حنفیہ نے کہا: کوسج جس کی تھوڑی پر صرف چند بال ہوں، اس کی داڑھی زائل کرنے میں کچھ واجب نہیں۔ انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس سے وہ عیب دار ہوتا ہے۔ باعث زینت نہیں۔

اور اگر اس کے رخسار پر بھی بال ہو، البتہ وہ متصل نہ ہو تو اس میں معتبر آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس میں کچھ جمال ہے، اور اگر متصل ہو تو اس میں پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ ''کوسج'' نہیں، اور اس میں جمال کا معنی ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر داڑھی کو زائل کردے لیکن اس کا اتنا حصہ رہ جائے، جس میں کوئی جمال نہ ہو تو اس پر کامل دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کے سارے مقصود کو زائل کردیا۔

داڑھی کے بال میں دیت واجب کرنے پر ان کا استدلال، حضرت علی وحضرت زید بن ثابتؓ کے اس قول سے ہے ''في الشعر الدية'' (بال میں دیت ہے)۔

ایک سال کی مہلت دی جائے گی تا کہ داڑھی نہ نکلنے کا یقین ہوجائے، اور اگر اس مدت میں وہ مر جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دیت ساقط ہوجائے گی، صاحبین نے کہا: اس میں معتبر آدمی کا فیصلہ ہے۔

اگر بال، سفید نکلے تو اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہ نے کہا: اس میں کچھ نہیں، اور صاحبین نے کہا: اس میں معتبر آدمی کا فیصلہ ہوگا۔

اگر مظلوم اس میں واجب دیت یا اس کا کچھ حصہ یا معتبر آدمی کے فیصلہ سے واجب شدہ رقم لے لے، اس کے بعد بال دوبارہ نکل آئے تو اس کو واپس کردے اور اگر دوبارہ نہ نکلے، البتہ دوبارہ نکلنے کی توقع ہو تو اہل تجربہ کے کہنے کے مطابق انتظار کیا جائے گا۔

مالکیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ داڑھی کا بال زائل کرنے میں دیت واجب نہیں، بلکہ اس میں معتبر آدمی کا فیصلہ ہوگا[1]۔

داڑھی مونڈنے پر تعزیر:

۲۴ - داڑھی مونڈنے کی وجہ سے بذات خود حرام کام ہونے کے سبب جمہور کے نزدیک تعزیر جائز نہیں اور جو لوگ کہتے ہیں کہ مونڈنا بذات خود مکروہ ہے (اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے) ان کا کہنا ہے کہ داڑھی مونڈنے پر تعزیر جائز نہیں[2]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۴، ۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۷، شرح المحلی علی المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۴۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۲۱۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵۔

مردہ کی داڑھی:

۲۵ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ مردہ کی داڑھی میں کنگھی کرنا، اس کا بال تراشنا یا اس کو مونڈنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، مالکیہ نے کہا: مردہ کا وہ بال جس کو زندگی کی حالت میں مونڈنا حرام نہیں جیسے سر کا بال اس کو مونڈنا مکروہ ہے اور اگر زندگی کی حالت میں اس کو مونڈنا حرام ہو (جیسے داڑھی کا بال) تو اس کو مونڈنا حرام ہے، دردیر نے کہا: یہ قبیح بدعت ہے، سلف میں اس کا رواج نہیں تھا۔

حنابلہ نے کہا: مردہ کے بال میں کنگھی کرنا مکروہ ہے، خواہ سر کا بال ہو یا داڑھی کا، اس لئے کہ اس سے بلاضرورت بال ٹوٹے گا۔ انہوں نے کہا: اس کے سر اور داڑھی کو مونڈنا حرام ہے۔

جب کہ شافعیہ کی رائے ہے کہ غیر محرم مردہ کی داڑھی میں کنگھی کرنا اچھا ہے تاکہ بال کی جڑوں جو میل یا بیری کی پتی رہ گئی ہو اس کو دور کردیا جائے اور یہ کشادہ دانتوں والی کنگھی سے آہستہ آہستہ ہوگا تاکہ کم سے کم بال اکھڑے۔

پھر اگر مونڈنے یا تراشنے یا کنگھی کرنے کی وجہ سے کچھ بال ٹوٹ جائیں تو اس ٹوٹے ہوئے بال کو مردہ کے ساتھ اس کے کفن میں رکھ دیا جائے گا [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸، الدسوقی ۱/ ۴۲۲۔ ۴۲۳، شرح المنہاج للمحلی ۱/ ۳۲۴، شرح المنتہی ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰۔

لزوم

تعریف:

۱ - "لزوم" لغت میں: مصدر ہے، اس کا فعل: لزم یلزم ہے، کہا جاتا ہے: **لزم فلان فلانا یلزم**: چمٹے رہنا اور جدا نہ ہونا، اور اسی معنی میں "**لازمه ملازمةً و لزاماً**" ہے، اور "**التزمه**" کا معنی پکڑنا، اپنے اوپر واجب کرنا، لزوم کے معنی، کسی چیز سے لگے رہنا، پکڑے رہنا، یا اس کی پابندی کرنا، بھی آتا ہے، اور اسی معنی میں حضرت عائشہؓ کے بارے میں یہ روایت ہے: "**كانت إذا عملت العمل لزمته**" [۱] (ان کی عادت تھی کہ جب کوئی کام کرتیں تو اس کی پابندی کرتی تھیں)۔

لزمه المال: مال واجب ہونا، **لزمه الطلاق**: طلاق کا حکم ثابت ہونا اور یہ زوجیت کا ختم ہونا ہے [۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

جواز:

۲ - جواز کے لغوی معانی میں سے: صحیح ہونا اور نافذ ہونا ہے، کہا جاتا ہے: **جاز العقد**: نافذ ہونا، صحیح ہونا، اور "**أجزت العقد**": جائز

(۱) حدیث عائشہؓ: "كانت إذا عملت العمل لزمته" کی روایت مسلم (۱/ ۵۴۱) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

ونافذ کرنا [1]۔

اصطلاح میں زرکشی نے کہا: اس کا اطلاق چند امور پر ہوتا ہے:

اول: رفع حرج پر، خواہ واجب ہو، یا مندوب، یا مکروہ۔

دوم: دونوں جانب کے برابر ہونے پر اور وہ کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دینا ہے۔

سوم: غیر لازم پر، یہ عقود میں فقہاء کی اصطلاح ہے۔

لزوم و جواز میں نسبت یہ ہے کہ جواز اپنے بعض معانی میں لزوم سے متضاد ہے [2]۔

لزوم سے متعلق احکام:

کسی چیز کا لازم ہونا اور اس پر مداومت کرنا:

۳- رسول اللہ ﷺ نے فتنوں میں جماعت کے ساتھ رہنے کا جو حکم دیا ہے وہ اسی معنی میں ہے جیسا کہ حضرت حذیفہ بن یمانؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتنوں کی بابت ان سے فرمایا **"تلزم جماعة المسلمين و إمامهم"** (مسلمانوں کی جماعت اور ان کے امام کے ساتھ رہو)، حذیفہ نے کہا: اگر اس وقت ان کی کوئی جماعت اور امام نہ ہو؟ آپ نے فرمایا: **"فاعتزل تلک الفرق کلها"** [3] (ان تمام فرقوں سے الگ رہو)، ابن بطال نے کہا: اس میں مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ رہنے اور ائمہ کے خلاف بغاوت ترک کرنے کے وجوب میں، فقہاء کی جماعت کے لئے دلیل ہے [4]، حضرت عمر بن خطابؓ نے جابیہ میں اپنے خطبہ میں فرمایا: **"عليكم بالجماعة ، و إياكم و الفرقة"** [1] (جماعت کے ساتھ رہو، اور افتراق سے بچو)۔

نیز لزوم عمل یعنی اس کی پابندی و مداومت کرنا، یہ نفلی کاموں میں مندوب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"أحب الأعمال إلى الله أدومها و إن قل"** [2] (اللہ کے نزدیک سب سے پیارا وہ عمل ہے جو ہمیشہ ہو اگرچہ تھوڑا ہو)، اور حضرت عائشہؓ کے بارے میں یہ روایت آچکی ہے کہ **"كانت إذا عملت عملا لزمته"** [3] (ان کی عادت تھی کہ جب کوئی کام کرتیں تو اس کی پابندی کرتی تھیں)۔

لیکن اگر وہ عمل جس کو مکلّف نے پابندی کی نیت سے شروع کیا ہو اس نوعیت کا ہو کہ اس میں غیر معمولی مشقت ہو، یا باعث اکتاہٹ تو شاطبی نے لکھا ہے کہ یہ ابتداءً مکروہ ہوگا، اس لئے کہ دین میں سہولت ہے، نیز یہ اندیشہ ہے کہ شرعاً جو چیز اس سے اولی ہو اور اس کی زیادہ تاکید ہو، اس کو انجام دینے سے عاجز رہے گا یا کوتاہی کرے گا، نبی کریم ﷺ نے اس پر تنبیہ کی ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: **"ألم أخبر أنک تصوم النهار و تقوم الليل؟ فقلت: بلى يا رسول الله قال: فلا تفعل، صم و أفطر، و قم و نم، فإن لجسدک عليک حقا، و إن لعينک عليک حقا، و إن لزوجک عليک حقا، و إن لزورک عليک حقا، و أن بحسبک أن تصوم كل شهر ثلاثة أيام"** [4] (مجھے یہ

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/۷۔

(۳) حدیث حذیفہؓ: "تلزم جماعة المسلمين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/۳۵) نے کی ہے۔

(۴) فتح الباری ۱۳/۳۵، ۳۶، القاہرہ، المکتبۃ السلفیہ ۱۳۷۳ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۱۔

(۱) فتح الباری ۱۳/۳۱۶، ۳۴۵۔

(۲) حدیث: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل" کی روایت مسلم (۱/۵۴۱) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۳/۳۱۶، ۳۴۵، اور حدیث عائشہؓ کی تخریج فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔

(۴) الاعتصام للشاطبی ۱/۲۹۵، ۳۰۰۔ القاہرہ، المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

حدیث عبداللہ بن عمروؓ: "ألم أخبر أنک تصوم النهار وتقوم الليل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۱۷، ۲۱۸) نے کی ہے۔

خبر ملی ہے کہ تم دن میں روزہ رکھتے ہو اور رات کو نماز میں کھڑے رہتے ہو؟ میں نے کہا: سچ ہے اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا: ایسا مت کرو، روزہ رکھو، افطار بھی کرو، عبادت کرو، سو بھی جایا کرو، کیونکہ تمہارے بدن کا تم پر حق ہے، تمہاری آنکھ کا تم پر حق ہے تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے، تیرے مہمانوں کا بھی تم پر حق ہے، اور ہر ماہ تین روزے رکھنا تمہارے لئے کافی ہے)۔

ابن قیم نے لکھا ہے کہ کسی کو حق نہیں کہ عبادت میں کسی ایک ایجاد کردہ طریقہ کی پابندی اس طرح کرے کہ اس کو فرائض کی طرح لازم سمجھے، اس سے نہ ہٹے اور اس سے ہٹنے والے پر اعتراض اور اس کی مذمت کرے، یا مسجد میں نماز کے لئے کسی ایک جگہ کی ایسی پابندی کرے کہ صرف اسی میں نماز پڑھے[1]، اور انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے "**نهى النبي ﷺ أن يوطن الرجل المكان في المسجد كما يوطن البعير**"[2] (نبی ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ کوئی مسجد میں ایک جگہ معین کرلے جیسے اونٹ ایک جگہ معین کر لیتا ہے)۔

مقروض کے ساتھ چمٹنا اور جدا نہ ہونا:

۴- مقروض کے ساتھ لگے رہنا ایک طرح کی سزا ہے، جس کا ثبوت سنت نبویہ سے ہے، حضرت کعب بن مالکؓ کے بارے میں روایت ہے کہ ان کا عبداللہ بن ابو حدرد اسلمی پر دین تھا وہ عبداللہ سے ملے تو اس کے پیچھے ہوگئے، پھر دونوں نے باتیں کیں، بالآخر ان کی

(۱) اغاثۃ اللہفان لابن القیم (۱/ ۱۳۳)۔

(۲) حدیث: "**نهى أن يوطن الرجل المكان فى المسجد......**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۳۹) اور حاکم (۱/ ۲۲۹) نے حضرت عبدالرحمٰن بن شبلؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

آوازیں بلند ہوئیں، رسول اللہ ﷺ کا ان کے پاس سے گزر ہوا تو فرمایا: "**يا كعب و أشار بيده كأنه يقول : النصف، فأخذ نصف ما عليه و ترك نصفا**"[1] (آپ نے ہاتھ سے اشارہ کیا یعنی آدھا قرض معاف کردو، یہ سن کر کعب نے آدھا قرض اس سے وصول کیا، آدھا چھوڑ دیا)۔

فقہاء مذاہب نے ساتھ لگے رہنے کی سزا کو اختیار کیا ہے اور اسے صاحب دین کا حق قرار دیا ہے، حنفیہ نے اس کا تذکرہ کتاب القضاء کے ابواب حبس میں کیا، لہذا حق دار کو اختیار ہے کہ قرض کی ادائیگی تک اپنے مقروض کے ساتھ لگا رہے، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ وہ رات دن ساتھ لگا رہ سکتا ہے اور صاحب حق اپنے قرض دار کے ساتھ لگا رہ سکتا ہے، اگرچہ قاضی نے اس کے ساتھ لگے رہنے کا حکم نہ دیا ہو اور نہ اس کو مفلس (دیوالیہ) قرار دیا ہو، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ حق کا اقرار کرنے والا ہو، یا قاضی کے پاس ثابت ہو چکا ہو لیکن اس کی تنگ دستی کے سبب اس نے اس کو رہا کردیا ہو، یا وہاں کوئی قاضی نہ ہو اور ساتھ لگے رہنے میں صاحب حق کی رائے کا اعتبار ہوگا، اگر وہ چاہے تو خود مقروض کے ساتھ لگا رہے اگرچہ مقروض اس کو ناپسند کرے اور اگر چاہے تو کسی دوسرے کو اس کے ساتھ لگے رہنے کے لئے وکیل بنادے، اگر کسی کو اس کے ساتھ لگے رہنے کے لئے وکیل بنادے تو وہ قبضہ یا خصومت کا وکیل نہیں ہوگا، جب تک کہ یہ اس کے سپرد نہ کیا جائے۔

ساتھ لگے رہنے کا طریقہ جیسا کہ حنفیہ نے لکھا ہے یہ ہے کہ نشست و برخواست میں اس کے ساتھ لگا رہے۔ اس کو اپنے اہل کے پاس جانے سے نہ روکے اور نہ کھانے وغیرہ کے لئے اپنے گھر میں

(۱) فتح الباری ۱/ ۵۵۱، ۵/ ۷۶۔

حدیث کعب بن مالکؓ: "**أنه كان له على عبدالله بن أبى حدرد......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۷۶) نے کی ہے۔

جانے سے روکے، انہوں نے کہا: راجح مذہب کے مطابق مسجد میں اس کے ساتھ نہیں لگا رہے گا، اس کو دھوپ میں یا برف پر یا مضر جگہ کھڑا نہیں کرے گا اور اپنی روزی کمانے کے لئے کوئی کام کرنے سے اس کو نہیں روکے گا، بلکہ اس کے کام کرتے ہوئے اس کے ساتھ لگا رہے گا، یا اسے اس کا اور اس کے اہل وعیال کا خرچ دے گا اور اس کو کام کرنے سے روک دے گا۔

انہوں نے کہا: اگر مقروض عورت ہو اور حقدار مرد ہو تو ایسی جگہ میں اس کے ساتھ رہے گا جہاں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، جیسے بازار وغیرہ، لیکن جہاں فتنہ کا اندیشہ ہو تو کسی عورت کو اس کے ساتھ لگے رہنے کے لئے وکیل بنادے گا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک: اگر قرض دہندہ، مدیون کو قید کرنے کے بدلے، اس کے پیچھے لگا رہنا چاہے تو اس کو ایسا کرنے دیا جائے گا جب تک کہ وہ یہ نہ کہے کہ اس کے ساتھ لگے رہنے کی وجہ سے میرے لئے طہارت اور نماز میں دشواری ہوتی ہے اور وہ قید کو پسند کرے تو قاضی اس کی درخواست قبول کرے گا[2]۔

حنابلہ کے نزدیک تنگ دست سے تقاضا کرنا اور اس کے ساتھ لگے رہنا حرام ہے، البتہ اگر مال دار ٹال مٹول کرنے والے کے فرار ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کے ساتھ لگے رہنا جائز ہے[3]۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک تنگ دست کے ساتھ لگے رہنا حرام ہے، انہوں نے کہا: اس طور پر اس کے ساتھ لگے رہنا حرام ہے کہ جب بھی اس کے پاس کچھ آئے اس میں سے وصول کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے تنگ دست کو خوشحال ہونے تک مہلت دینے کا حکم دیا ہے[1]۔

لزوم بمعنی واجب ہونا اور واجب کرنا:

۵ -لزوم واجب ہونے اور واجب کرنے کے معنی میں آتا ہے، طوفی نے کہا: واجب کا معنی لازم اور ضروری ہے[2]۔

لزوم کے مصادر:

لزوم یا تو اللہ تعالی کے لازم کرنے سے ہوگا یا غیر کے لازم کرنے سے یا خود اپنے لازم کرنے سے، جس کی تشریح حسب ذیل ہے:

اللہ تعالی کے لازم کرنے سے لزوم:

٦ -بندہ پر لازم ہے کہ اللہ تعالی کی واجب کردہ فرض وواجب عبادات کو ان کے اسباب کے پائے جانے وجوب کے شرائط کے متحقق ہونے اور موانع کے نہ ہونے پر انجام دے، اور اگر یہ فاسد ہوجائیں تو ان کی قضا لازم ہوگی۔

اس کے نتیجہ میں ہر وہ چیز لازم ہوگی جس کے بغیر واجب کی تکمیل نہیں ہوتی اور وہ بندہ کی قدرت میں ہو، جیسے حج کے تعلق سے سفر، نماز کے تعلق سے طہارت اور دوسری چیزیں جن کا بیان قاعدہ: "**مالایتم الواجب إلا به فهو واجب**" (واجب جس چیز کے بغیر مکمل نہ ہو وہ بھی واجب ہوتی ہے) میں ہے[3]۔

مکلّف پر لازم ہے کہ اللہ تعالی کے حرام کئے ہوئے تمام افعال سے پرہیز کرے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۵، ۴۱٦ مطبعہ بولاق ۱۳۱۱ھ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۵، ۳۱۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۲۴۱ القاہرہ، مصطفی الحلبی۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۵، ۲۷٦۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر لمختصر خلیل ۳/ ۲۸۰ قاہرہ، داراحیاء الکتب العربیہ۔

(۲) شرح مختصر الروضۃ للطوفی ۱/ ۲٦٦، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ ۱۴۱۰ھ۔

(۳) البحر المحیط للزرکشی ۱/ ۲۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المستصفی للغزالی ۱/ ۷۱۔

غیر کے لازم کرنے سے لزوم:

۷-شرعاً جن کی طاعت لازم ہے اور غیر پر ان کے تصرفات لازم ہیں، وہ درج ذیل ہیں:

الف-ولی الأمر: وہ امام ہے جس کی ولایت شرعی طور پر صحیح ہو، لہذا رعیت پر اس کی طاعت لازم ہوگی، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "یاأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا أَطِیْعُوْا اللّٰهَ وَ أَطِیْعُوْا الرَّسُوْلَ وَ اُوْلِیْ الْأَمْرِ مِنْکُمْ"[1] (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو) اور نائبین امام کی اطاعت ان امور میں لازم ہے، جن میں امام نے ان کو نائب مقرر کیا ہے، جیسے امیر لشکر، والی اور محصل زکاۃ۔

یہاں لازمی طاعت سے مراد: معصیت کے علاوہ میں ہے، لہذا اگر وہ اللہ کی معصیت ونافرمانی کا حکم دے تو اس کی طاعت نہیں ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کی طاعت زیادہ لازم ہے اور خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں۔

(دیکھئے: اُولوالأمر فقرہ/۵)۔

ب-قاضی، جس کو امام نے لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے مقرر کیا ہو، لہذا اگر وہ کسی مقدمہ میں کسی کے خلاف فیصلہ کرے تو اس پر وہ فیصلہ لازم ہوگا، اسی طرح اگر وہ کسی سفیہ (بے وقوف) یا مفلس (دیوالیہ) پر حجر (پابندی) عائد کردے تو اس پر حجر کے احکام لازم ہوں گے اور اگر وہ کسی ضائع شدہ مال میں بیع وغیرہ کے ذریعہ کوئی تصرف کرے تو اس کا تصرف لازم ہوگا[2]، قاضی لوگوں پر احکام الٰہی (جیسے کفارات اور نذروں) کو لازم کرسکتا ہے[3]۔

(دیکھئے: قضاء فقرہ/۲۷)

ج-شوہر، اپنی بیوی کو جس نیک کام کا حکم دے۔

(دیکھئے: طاعۃ، فقرہ/۱۰)

د-شرعی ولایت کے سبب تصرف، جیسے باپ کا اپنے نابالغ یا مجنون بیٹے کے مال میں ایسا تصرف جو ان دونوں کے مفاد میں ہو، اسی طرح وصی کا تصرف۔

(دیکھئے: ولایۃ)

ھ-وکالت کی وجہ سے تصرف: وکیل کے تصرفات، ان امور میں جن میں اسے وکیل بنایا، موکل پر لازم ہیں۔

(دیکھئے: وکالۃ)۔

آدمی کے خود اپنے لازم کرنے سے لزوم:

۸-بسا اوقات انسان اپنے اوپر کوئی چیز لازم کرلیتا ہے تو یہ شرعاً اس پر لازم ہوجاتی ہے بشرطیکہ خلاف شرع نہ ہو، یعنی شریعت نے اس کے اپنے اوپر لازم کرنے کو لزوم کا سبب قرار دیا ہے۔

مثلاً:

الف-عقد: اگر دو آدمی آپس میں کوئی عقد کریں تو اس کا حکم دونوں پر لازم ہوگا، مثلاً: عقد بیع کہ اس سے مبیع کی ملکیت کا خریدار کی طرف اور ثمن کی ملکیت کا فروخت کرنے والے کی طرف منتقل ہونا لازم ہوتا ہے، اور جیسے عقد اجارہ کہ اس سے مزدور پر کام کرنا اور مستاجر پر اجرت لازم ہوتی ہے، اور اسی قبیل سے ہر وہ صحیح شرط ہے جس کو عقد کرنے والا عقد میں لازم کرتا ہے تو وہ اس پر لازم ہوجاتی ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "یاأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[1] (اے ایمان والوں (اپنے) عہدوں کو پورا کرو)۔

(۱) سورۂ نساء/۵۹۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۱۳۸۔
(۳) شرح المنتہی ۲/۲۹۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/۱۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلمون علی شروطھم"(۱) (مسلمان اپنی شرطوں پر (باقی رہتے) ہیں)، تاہم صحیح وغیر صحیح شرائط میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے، جس کو اصطلاح: (اشتراط، فقرہ/ ۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھیں۔

ب- شخصی قولی تصرفات، جس کے احکام تصرف کرنے والے پر محض اس سے قول کے صادر ہونے سے لازم ہوجاتے ہیں، مثلاً: وقف، کفالہ، عہد، نذر، یمین، عتق، طلاق، رجعت، ان میں سے ہر ایک کے احکام معلوم کرنے کے لئے ان کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

کافر کا اسلام میں داخل ہونا، اس کے احکام کو اجمالی طور پر اپنے اوپر لازم کرنا ہے(۲)۔

عقود کا لزوم اور اس کا جواز:

۹- لزوم عقد سے مقصود: عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے دوسرے کی رضامندی کے بغیر فسخ کا ناجائز ہونا ہے، اور جس کو ایک عاقد کے لئے دوسرے کی رضامندی کے بغیر ان کو فسخ کرنا جائز ہو اس کا نام عقد جائز ہے، چنانچہ بیع، عقد سلم اور اجارہ عقود لازمہ ہیں، اس لئے کہ وہ جب صحیح ہوجائیں گے تو باہمی اقالہ کے بغیر ان کو فسخ کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر عاقدین میں سے کوئی ایک اس کو پورا نہ کرے تو اس کو مجبور کیا جائے گا۔

عقد نکاح لازم ہے، دوسرے عقود لازمہ کے برخلاف آپسی رضامندی سے سرے سے فسخ کے قابل نہیں، اس لئے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے، صرف بڑی مجبوری کے تحت اس کو فسخ کیا جاتا ہے، ایک قول ہے: آپسی رضامندی سے فسخ کے قابل ہے(۱)۔

ودیعت، شرکت اور وکالت جائز عقود ہیں، طرفین میں سے ہر ایک دوسرے کی رضامندی کے بغیر بھی ان کو فسخ کرسکتا ہے، انہی کے مثل، مساقاۃ، مضاربت، مسابقۃ، عاریت، قرض اور استصناع ہیں۔

بسا اوقات عقد، ایک فریق کی طرف لازم سے اور دوسرے فریق کے تعلق سے جائز ہوتا ہے، جیسے رہن کہ مرتہن کے لئے اس کو فسخ کرنا جائز ہے، راہن کے لئے نہیں(۲)۔

کبھی کبھی کسی عارض کی بناء پر عقد لازم، جائز ہوجاتا ہے، جیسے بیع اگر اس میں 'خیار' کی شرط لگادی جائے یا مبیع میں عیب ظاہر ہو تو صاحب خیار اس کو فسخ کرسکتا ہے۔ جیسے اجارہ، اگر کوئی عذر پیش آجائے، مثلاً: اگر کوئی شخص اپنے بچہ کے لئے دایہ رکھے، پھر بچہ مرجائے(۳)۔

کبھی کبھی کسی عارض کی بناء پر عقد جائز لازم ہوجاتا ہے، اس کی مثال وکالت ہے کہ اصل میں یہ جائز ہے، وکیل اس کو فسخ کرکے خود کو وکالت سے معزول کرسکتا ہے، اسی طرح مؤکل بھی اس کو معزول کرسکتا ہے، لیکن اگر جس چیز میں وکیل بنایا ہے اس سے وکیل کا حق متعلق ہو تو مؤکل اس کو معزول نہیں کرسکتا، جیسا اگر قرض لینے والا قرض دین والے کو اپنے کسی دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنائے تاکہ قرض کی ادائیگی ہوجائے تو قرض لینے والا اس کو معزول نہیں کرسکتا، اور جیسے رہن جس میں مدیون کی طرف سے مرتہن کو شئ مرہون کے فروخت کرنے میں وکیل بنانے کی شرط ہو تو راہن اس کو معزول نہیں کرسکتا، کیونکہ اس کو معزول کرنے میں مرتہن کے حق کو باطل کرنا

---

(۱) حدیث: "المسلمون علی شروطھم" کی روایت ترمذی (۶۳۴- ۶۳۵) نے حضرت عمرو بن عوفؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) شرح جمع الجوامع فی أصول الفقہ ۲/ ۳۰۶۔

(۱) المنثور للزرکشی ۳/ ۷۴۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۲۶۸۔

(۳) الاختیار ۲/ ۱۲، ۱۸، ۶۲۔

ہے [۱] اور جیسے عقد مضاربت کہ اگر عامل کام شروع کردے تو مالکیہ کے نزدیک لازم ہوجاتا ہے، لیکن حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک لازم نہیں ہوتا [۲]۔

مثلاً: جو حضرات عقد بیع میں خیار مجلس ثابت کرتے ہیں (یعنی شافعیہ وحنابلہ) ان کے نزدیک مدت مجلس میں عقد جائز رہتا ہے، اور اگر مجلس ختم ہوجائے اور عاقدین میں سے کوئی فسخ کو اختیار نہ کرے تو اسی وقت سے عقد کا لزوم شروع ہوجاتا ہے [۳]۔

بسا اوقات عقد کے لزوم یا جواز کی حد میں اختلاف ہوتا ہے، جیسے ہبہ، امام مالک کا مذہب ہے کہ ہبہ محض عقد سے لازم ہوجاتا ہے، امام شافعی وامام احمد کا مذہب ہے کہ ہبہ کرنے والے کی اجازت سے قبضہ کے بغیر ہبہ لازم نہیں ہوتا، امام احمد سے ایک روایت ہے صرف کیلی ووزنی چیز میں قبضہ سے قبل، ہبہ جائز ہے، دوسری چیز میں نہیں، امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ ہبہ قبضہ کے بعد بھی جائز ہے، لہذا واہب اس سے رجوع کرسکتا ہے، بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو، مثلاً: ہبہ کرنے والا، موہوب لہ کا شوہر یا ذی رحم محرم ہو لہذا ان دونوں کی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ کے بغیر رجوع کرنا صحیح نہیں ہوگا [۴]۔

ان میں سے بہت سے عقود کے لزوم یا جواز کی حد میں تفصیلات ہیں جن میں سے ہر ایک کو اس کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

عقد فاسد حنفیہ کے نزدیک غیر لازم ہے:

۱۰- عقد فاسد غیر حنفیہ کے نزدیک باطل کے معنی میں ہے، لہذا وہ منعقد نہیں ہوتا ہے، جب کہ حنفیہ کے یہاں عقد فاسد، اصل کے لحاظ سے منعقد ہوتا ہے، کیونکہ اس کا صدور اس کے اہل سے برمحل اپنے مکمل رکن (یعنی صیغہ) سے ہوا ہے، لیکن اپنے وصف کی وجہ سے فاسد ہے، یعنی صحت کی کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے، جیسے بیع کا مبیع یا اجل (مدت) کی جہالت، یا شرطِ فاسد، یا سود پر مشتمل ہونا۔

عقد فاسد لازم نہیں ہوگا، کیونکہ وہ حق اللہ کی وجہ سے واجب الفسخ ہے، اس لئے کہ اس میں شریعت کی خلاف ورزی ہے، لیکن اگر عاقدین اس فاسد کرنے والے وصف کو ختم کردیں، تو صحیح اور لازم ہوجاتا ہے مثلاً: مجہول مدت کو وہ شخص ساقط کردے، جس کا اس میں حق ہو، اسی طرح اگر خریدار شراء فاسد کے طور پر اپنی خریدی ہوئی چیز کو فروخت کردے، یا اسے رہن رکھ دے تو اس کی خریداری لازم ہوجائے گی اور اگر فسخ یا اقالہ کی وجہ سے وہ چیز اس کے پاس لوٹ آئے تو جواز لوٹ آئے گا [۱]۔

(دیکھئے: بطلان، فقرہ ۱۰)۔

جواز یا لزوم کے لحاظ سے وعدہ کا حکم:

۱۱- وعدہ جمہور علماء کے نزدیک غیر لازم ہے، ایک قول ہے کہ وعدہ کرنے والے پر وعدہ پورا کرنا دیانتاً لازم ہوتا ہے، قضاءً لازم نہیں ہوتا، مالکیہ کے یہاں چار اقوال ہیں: تیسرا قول یہ ہے کہ اگر کسی سبب پر ہو تو لازم ہوگا، چوتھا قول ہے کہ اگر کسی سبب پر ہو اور جس سے وعدہ کیا گیا ہے وہ وعدہ کی بنیاد پر کوئی کام کرلے تو لازم ہوگا، مثلاً کہے: تم شادی کرلو، میں تم کو اتنا دوں گا جو تم مہر میں دوگے، یا کہے: اپنا گھر گرادو، میں تم کو اتنا قرض دوں گا جس سے تم اس کی تعمیر کرلوگے،

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۱۶۳۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۰۔
(۳) شرح المنتہی ۲/ ۲۲۷، ۳۰۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۱۵، الاختیار ۲/ ۵، القلیوبی ۲/ ۱۹۱، ۱۹۵۔
(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۰، الاختیار ۳/ ۵۲، ۵۳، القلیوبی ۳/ ۱۱۲۔

(۱) الاختیار ۲/ ۲۲، ابن عابدین ۴/ ۱۲۷۔

چنانچہ وہ وعدہ کی بنیاد پر شادی کرلے، یا اپنا گھر گرادے [۱]۔

(دیکھئے: التزام، فقرہ ۴۳ اور وعد)۔

علماء اصول کے نزدیک لزوم:

۱۲ - لزوم یہ ہے کہ ایک چیز کے ثبوت کے وقت، دوسری چیز کا ثبوت ہو، جیسے سبب کے لئے مسبب اور علت کے لئے معلول کا لزوم، اس میں اول لزوم ہے اور دوسرا لازم [۲]۔

ملزوم کی تعبیر لازم سے کرنا اور اس کے برعکس مجاز کی ایک قسم ہے، اور اگر لفظ اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہو اور لازم معنی مراد لیا جائے تو یہ کنایہ ہے، جس کا بیان ان شاء اللہ "اصولی ضمیمہ" میں آئے گا۔

کلام کی ایسے معنی پر دلالت جو اپنے سیاق سے مقصود نہیں، لیکن جس معنی کی وجہ سے کلام لایا گیا ہے، اس کے لئے لازم ہو تو یہ دلالات لفظیہ کی ایک قسم ہے، جس کو حنفیہ اشارۃ النص کہتے ہیں، جیسے فرمان باری: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا" [۳] (اور اس کا حمل اور اس کی دودھ بڑھائی تیس مہینوں میں ہو پاتی ہے)، نیز فرمان باری: "وَ فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ" [۴] (اور دو برس میں اس کا دودھ چھوٹتا ہے) کے ساتھ، اس امر پر دلالت کرنا کہ مدت حمل چھ ماہ ہونا ممکن ہے [۵]۔

مذہب کا لازم، مذہب نہیں ہوتا، یہ فقہاء اور علماء اصول کے یہاں قاعدہ ہے، لہذا جو ایسی بات کہے جس سے کفر لازم آئے، لیکن وہ

(۱) الفروق للقرافی، الفرق ۲۱۴، الأذکار للنووی رص ۲۷۰، فتاوی الشیخ علیش ۱ر ۲۵۴، ۲۵۸، کشاف القناع ۶ر ۲۸۴ طبع الریاض، شرح المجلۃ للأتاسی ۱ر ۲۳۸۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۳۹۵، ۳۹۷، المستصفی ۱ر ۳۳، ۳۵، روضۃ الناظر رص ۱۹، ۲۳۔

(۳) سورۂ احقاف ر ۱۵۔

(۴) سورۂ لقمان ر ۱۴۔

(۵) دیکھئے: اصول السرخسی ۱ر ۲۳۶، ۲۳۷، الآمدی ۳ر ۹۲، ۹۳۔

بذات خود کفر نہ ہو تو اگر وہ اس لازم کا ارادہ نہ کرے تو اس کی تکفیر کا حکم نہیں لگایا جائے گا [۱]۔

قاضی کا کسی چیز کا فیصلہ، کیا اس کے لازم کا فیصلہ ہوگا؟ حنابلہ نے کہا: ہاں، لہذا دوسرا قاضی اسی واقعہ میں لازم کے خلاف کا فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ پہلے فیصلہ کو منسوخ کرنا ہوگا، انہوں نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ قاضی کسی ایسے غلام کی بیع کا فیصلہ کرے، جس کو ایسے شخص نے آزاد کردیا ہو جس پر اس کے مال کے بقدر دین ہو، تو یہ آزاد کرنے کے باطل ہونے کا فیصلہ مانا جائے گا اور دوسرا قاضی اس میں اس کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ پہلے قاضی کے فیصلہ کو اجتہاد کے ذریعہ منسوخ کرنا ہوگا، اور اجتہاد، دوسرے اجتہاد کے ذریعہ توڑا نہیں جاتا ہے [۲]۔

تفصیل (اصولی ضمیمہ) میں ہے۔

(۱) دیکھئے: المنثور فی القواعد للزرکشی ۳ر ۹۰، القلیوبی علی شرح المنہاج ۴ر ۱۷۵۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳ر ۴۷۴۔

لسان

تعریف:

۱- لسان لغت میں : گوشت کا بنا ہوا، لمبا، متحرک جسم ہے جو منہ کے اندر ہوتا ہے، اس میں چکھنے، نگلنے اور گویائی کی صلاحیت ہوتی ہے، لفظ کے اعتبار سے اس کو مذکر استعمال کیا جاتا ہے، اس کی جمع "ألسنة، ألسن، لسن" آتی ہے، اور یہی اکثر ہے، کہا جاتا ہے: "لسانه فصيح" یعنی اس کی زبان فصیح ہے اور نطق کے اعتبار سے اس کو مؤنث استعمال کیا جاتا ہے، اس کی جمع ألسن آتی ہے، کہا جاتا ہے: "لغته فصيحة" اس کی زبان فصیح ہے[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

لغت:

۲- لغت: جس کے ذریعہ ہر قوم اپنے اغراض کو بیان کرے[2]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

لسان اور لغت میں ربط یہ ہے کہ لسان، اپنے ایک استعمال میں لغت کے ہم معنی ہے۔

(۱) لسان العرب، المفردات، المعجم الوسیط مادہ: "لسن"۔

(۲) لسان العرب۔

لسان سے متعلق احکام:

لسان سے چند فقہی احکام متعلق ہیں، جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

الف- زبان کی حفاظت:

۳- غیر حرام چیز سے زبان کو محفوظ رکھنا مندوب ہے، لیکن حرام چیز سے جیسے غلط بات میں گھسنا، فحش گوئی، برا بھلا کہنا، بدزبانی غیبت، ٹھٹھا اور استہزاء کرنے سے محفوظ رکھنا واجب ہے، روزہ کے دوران اس کے وجوب میں تاکید ہو جاتی ہے[1]، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت"[2] (جو شخص اللہ تعالی اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہو، اسے چاہئے کہ بھلی بات بولے یا چپ رہے) یہ حدیث اس امر میں صریح نص ہے کہ انسان کو اسی وقت بولنا چاہئے جب کہ بات میں بھلائی اور خیر ہو اور وہ ایسی بات ہے جس میں اس کی مصلحت ظاہر ہو اور اگر مصلحت کے ظاہر ہونے میں شک ہو تو نہ بولے۔

امام شافعی نے فرمایا ہے اگر بولنا چاہے تو ضروری ہے کہ بولنے سے پہلے سوچ لے، اگر اس میں مصلحت ظاہر ہو تو بولے اور اگر شک ہو تو مصلحت ظاہر ہونے تک نہ بولے۔

حضرت ابوموسی اشعریؓ سے مروی ہے کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کون سا مسلمان بہتر ہے؟ آپ نے فرمایا: "من سلم المسلمون من لسانه و يده"[3] (وہ شخص جس کی زبان اور

(۱) شرح الزرقانی ۲/ ۱۹۶، مختصر منہاج القاصدین رص ۱۶۵، ۱۷۱۔

(۲) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۰۸) اور مسلم (۱/ ۶۸) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابوموسیٰ اشعری: "أي الإسلام أفضل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۴) اور مسلم (۱/ ۶۶) نے کی ہے۔

ہاتھ سے مسلمان بچے رہیں)، زبان اللہ کی ایک بڑی نعمت اور عجیب وغریب اور لطیف مخلوق ہے، اس کا جسم چھوٹا اور اس کی اطاعت ونافرمانی بڑی ہے، اس لئے کہ زبان کی گواہی کے بغیر، کفر وایمان نہیں ہوتا، انسانوں کو جہنم میں منھ کے بل ان کی زبانوں کے کئے ہوئے اعمال ہی گرائیں گے، زبان کے شر سے وہی محفوظ رہ سکتا ہے، جو اس کو شریعت کی لگام لگادے [1]، حضرت معاذ بن جبلؓ نے کہا: میں نے عرض کیا: اے اللہ کے نبی! ہم لوگ جو کچھ بولتے ہیں کیا اس پر بھی ہم سے مواخذہ ہوگا؟ آپ نے فرمایا: "**ثكلتك أمك يا معاذ، و هل يكب الناس في النار على وجوههم أو على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم**" [2] (اے معاذ! تجھ کو تیری ماں روئے، کیا لوگوں کو دوزخ میں منہ کے بل یا نتھنوں کے بل، زبان کی کاٹی ہوئی کھیتی کے سوا اور بھی کوئی چیز گرائے گی؟)۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: لفظ فقرہ/ ۱۳)۔

ب- طلاق میں سبقت لسانی:

۴- بلا قصد سبقت لسانی سے طلاق کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (خطأ فقرہ/ ۶۰، طلاق، فقرہ/ ۲۰) میں دیکھیں۔

ج- قسم میں سبقت لسانی:

۵- جو شخص سبقت لسانی میں معنی کا قصد کئے بغیر، قسم کا لفظ بول دے، اس کی قسم کے منعقد ہونے فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (أیمان فقرہ/ ۱۰۳، اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھیں۔

د- ظہار میں سبقت لسانی:

۶- جس کی زبان پر بلا قصد ظہار کا لفظ آجائے، اس کو ظہار قرار دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (ظہار فقرہ/ ۱۸) میں دیکھیں۔

ھ- زبان پر جنایت کرنا:

۷- زبان کے بدلہ زبان کاٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: (جنایۃ علی مادون النفس فقرہ/ ۲۲) میں دیکھیں۔

زبان کی دیت:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زبان میں دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزم کے نام اپنے مکتوب گرامی میں تحریر فرمایا تھا: "**و في اللسان الدية**" [1] (زبان میں دیت ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں جمال اور منفعت ہے، اسی طرح اگر زبان پر جنایت کرے اور وہ گونگی ہوجائے تو دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس کے مقصود منفعت کو تلف کردیا، لہذا یہ اس کے مشابہ ہوجائے گا کہ ہاتھ پر جنایت کرے اور شل ہوجائے، یا آنکھ پر وہ جنایت کرے اور وہ اندھی ہوجائے اور اگر کچھ گویائی ختم ہوجائے تو اسی کے بقدر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ جس پورے عضو کا ضمان پوری دیت ہے، اس کے کچھ حصے کے ضمان میں کچھ

(۱) الفتوحات الربانیہ ۶/ ۳۴۲، إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۰۸۔

(۲) حدیث معاذؓ: "یا نبی الله، وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۲) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث عمرو بن حزمؓ: "وفي اللسان الدية" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸، ۵۹) نے کی ہے، اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۱۷، ۱۸) میں اس کی روایت کی ہے اور علماء کی ایک جماعت سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

دیت ہوگی جیسے انگلیاں [1]۔

اگر کسی کی زبان پر جنایت کرے اور اس کی قوت ذائقہ ختم ہوجائے اور وہ کسی ذائقہ کا احساس نہ کرسکے تو اس پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کے مقصود منفعت کے حاسہ کو تلف کردیا جیسے اگر سماعت یا بینائی کو تلف کردے، اور اگر قوت ذائقہ میں کچھ نقص ہوجائے اور اس نقص کا اندازہ نہ لگایا جاسکے یعنی وہ پانچوں ذائقوں یعنی حلاوت (مٹھاس) مرارت (تلخی) حموضت (کھٹاپن) ملوحت (نمکین) اور عذوبت (شیرینی) کا احساس کرے، لیکن مکمل طور پر اس کا ادراک نہ کرسکے تو اس پر عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا نقص ہے جس میں تاوان مقرر کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس میں عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا لیکن اگر نقص کا اندازہ لگایا جاسکتا ہو یعنی وہ پانچوں ذائقہ میں سے کسی ایک کا ادراک نہ کرے اور باقی کا ادراک کرے تو اس پر دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا اور اگر دو ذائقوں کا ادراک نہ کرے تو دو خمس دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ تلف شدہ متعین ہے، لہذا تاوان متعین ہوگا [2]۔

اگر کسی آدمی کی زبان کے دو حصے ہوں اور کوئی اس کے ایک حصے کو کاٹ دے، جس کی وجہ سے اس کی گویائی جاتی رہے تو اس پر پوری دیت واجب ہوگی اور اگر آدھی گویائی چلی جائے تو اس پر آدھی دیت واجب ہوگی، اگر چوتھائی گویائی چلی جائے تو اس پر چوتھائی دیت واجب ہوگی اور اگر گویائی بالکل نہ جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر دونوں تخلیق میں برابر ہوں تو یہ پھٹی ہوئی زبان کی طرح ہوں گے،

(۱) تبیین الحقائق ۱۲۹/۶، فتح القدیر ۳۰۸/۸، بدائع الصنائع ۳۱۱/۷، الخرشی ۴۰/۸، مغنی المحتاج ۲۰۵/۴، المہذب ۲۰۴/۲، المغنی ۱۵/۸، کشاف القناع ۴۰/۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) شرح الزرقانی ۳۵/۸، الخرشی ۴۰/۸، الاختیار ۳۷/۵، المہذب ۲۰۵/۲، المغنی ۲۰۹/۸۔

دونوں کو کاٹنے سے دیت واجب ہوگی، ایک کو کاٹنے سے آدھی دیت ہوگی، اور اگر ایک تام الخلقت ہو، دوسری ناقص الخلقت تو تام الخلقت ہی اصل زبان ہے اور دوسری زائد خلقت ہے، لہذا اگر کوئی دونوں کو کاٹ دے تو اس پر ایک دیت اور عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا اور اگر تام الخلقت کو کاٹ دے تو ایک دیت واجب ہوگی اور اگر ناقص الخلقت کو کاٹ دے تو اس پر عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا [1]۔

اگر کسی کی زبان پر جنایت کرے، زبان باقی رہے لیکن گویائی جاتی رہے اور اس پر دیت کا فیصلہ ہوجائے، پھر گویائی لوٹ آئے تو شافعیہ کے یہاں صرف ایک قول ہے کہ دیت لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ گویائی ختم ہونے کے بعد نہیں لوٹتی اور جب لوٹ آئی تو معلوم ہوا وہ ختم نہیں ہوئی، بلکہ صرف کسی عارض کے سبب رک گئی تھی [2]۔

تفصیل (''دیات''، فقرہ/۲۶) میں ہے۔

گونگے اور نابالغ کی زبان کاٹنا:

۹- گونگے اور نابالغ کی زبان کاٹنے کے حکم میں فقہاء کے یہاں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''دیات''، فقرہ/۳۷ میں دیکھیں۔

لص

دیکھئے: ''سرقۃ''۔

(۱) المہذب ۲۰۵/۲، المغنی ۲۹/۸۔

(۲) المہذب ۲۰۵/۲۔

لطم

تعریف:

۱-''لطم'' لغت میں: ہاتھ کھول کر رخسار پر مارنا، (تھپڑ مارنا) ہے کہا جاتا ہے: ''**لطمت المرأة وجهها لطماً**'' ہتھیلی سے چہرہ پر مارنا اور ''**لطمة**'' ایک بار مارنا ہے [۱]۔

فقہاء اس لفظ کو خود لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، زرقانی نے کہا: ''**لطمة**'' رخساروں پر ہتھیلی سے مارنا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صفع:

۲-صفع لغت میں یہ ہے کہ آدمی اپنا ہاتھ کھول کر کسی کی گدی یا بدن پر مارے [۳]۔

فقہاء اس لفظ کو خود لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ ''**حاشية أبوالسعود على شرح الكنز**'' میں ہے: صفع: ہتھیلی سے گدی پر مارنا ہے [۴]۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ لطم چہرہ پر ہوتا ہے، اور صفع گدی پر۔

---

(۱) الکلیات لابی البقاء الکفوی ۴/ ۱۷۷، المصباح المنیر ۔

(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۱۷۔

(۳) المصباح المنیر ۔

(۴) حاشیۃ ابی السعود علی شرح الکنز ۲/ ۳۸۵۔

ب-وکز:

۳-وکز لغت میں: مٹھی بند کر کے دھکا دینا، مارنا، گھونسا لگانا ہے [۱]۔

فقہاء کا استعمال اس لغوی معنی سے الگ نہیں، بہوتی نے کہا: وکز: مٹھی بند کر کے دھکا دینا، گھونسا مارنا ہے [۲]۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ لطم، ہتھیلی کھول کر، اور وکز ہتھیلی بند کر کے ہوتا ہے۔

لطم سے متعلق احکام:

مصیبت کے وقت رخسار پر طمانچہ مارنا:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مصیبت کے وقت رخساروں پر طمانچہ مارنا، نوچنا گریبان پھاڑنا اور اس طرح کے افعال حرام ہیں [۳]، اس لئے کہ صحیح حدیث میں ہے: ''**ليس منا من ضرب الخدود أو شق الجيوب أو دعا بدعوى الجاهلية**'' [۴] (وہ شخص ہم میں سے نہیں جو رخسار پیٹے، گریبان پھاڑے اور جاہلیت کے زمانہ کی طرح دہائی دے)۔

طمانچہ مارنے کا قصاص:

۵-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ رخسار پر طمانچہ مارنے سے اگر کوئی زخم نہ آئے یا کوئی منفعت ضائع نہ ہو تو اس میں قصاص نہیں ہوگا، بلکہ

---

(۱) القاموس المحیط۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۲۱، دیکھئے: معین الحکام رص ۲۲۱۔

(۳) غنیۃ المتملی فی شرح منیۃ المصلی رص ۵۹۴، ۵۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۹۵، المجموع ۵/ ۳۰۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۸، فتح الباری ۳/ ۱۶۳، ۱۶۴، عمدۃ القاری ۸/ ۸۷، ۹۳۔

(۴) حدیث: ''**ليس منا من ضرب الخدود......**'' کی روایت مسلم (۱/ ۹۹) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

اس میں تعزیر ہوگی، اس لئے کہ اس میں مماثلت ناممکن ہے [1]۔

ابن قیم جوزیہ کا مذہب ہے کہ طمانچہ مارنے میں قصاص واجب ہے، انہوں نے کہا امام احمد نے اسی کی صراحت کی ہے، ان کے اصحاب میں سے جس نے اس سے اختلاف کیا ہے، وہ مذہب امام احمد کی صراحت اور اس کے اصول سے خارج ہے، جیسا کہ حقیقی قیاس ومعیار سے خارج ہے۔

ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: ''وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا'' [2] (اور برائی کا بدلہ برائی ہے ویسی ہی)، نیز اس ارشاد سے ہے: ''فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ'' [3] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے) نیز اس ارشاد سے ہے: ''وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ'' [4] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)، اللہ تعالی نے سزا اور قصاص میں مماثلت کا حکم دیا ہے، لہذا حسب امکان اس کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، اور بہتر، وہی ہے جس کا حکم ہوا ہے، اس مارے گئے شخص پر زیادتی ہوئی ہے، لہذا ضروری ہے کہ زیادتی کرنے والے کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرے جیسا کہ اس نے اس کے ساتھ کیا ہے اور اگر ایسا کرنا ناممکن ہو تو جو اس سے قریب اور بہتر ہو وہی واجب ہوگا، ہر لحاظ سے مساوات جو بندہ کے بس سے باہر ہے ساقط ہو جائے گی اور بلا شبہ طمانچہ کے بدلہ طمانچہ، مار کے بدلہ مار، ان دونوں کی جگہوں پر اس آلہ سے جس سے طمانچہ مارا ہے، یا اس مماثلت سے زیادہ قریب ہے جس کا حکم دیا گیا ہے بمقابلہ اس تعزیر کے جو اس کی تعدی کی جنس اور اس کی مقدار اور اس کی صفت کے علاوہ سے دی جائے [1]۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۳، شرح الزرقانی ۸/ ۱۵، کشاف القناع ۵/ ۵۴۸، ۶/ ۱۲۱، معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من أحکام رص ۲۲۱، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹، أسنی المطالب ۴/ ۶۸۔

(۲) سورۂ شوری ر ۴۰۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۹۴۔

(۴) سورۂ نحل ر ۱۲۶۔

(۱) إعلام الموقعین ۱/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

لعاب

دیکھئے: ''ریق''۔

لعان

تعریف:

۱-''لعان'': لاعن کا مصدر ہے، اس کا ثلاثی فعل ''لعن'' ہے، جس کا ماخذ ''اللعن'' ہے، اس کے معنی دھتکارنا، خیر سے دور کرنا ہے، ایک قول ہے: یہ اللہ کی طرف سے دھتکارنا اور دور کرنا ہے، اور مخلوق کی طرف سے برا بھلا کہنا ہے۔

زوجین میں ملاعنت: اگر مرد اپنی بیوی پر یہ تہمت یا الزام لگائے کہ فلاں مرد نے اس سے زنا کیا ہے[۱]۔

حنفیہ وحنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: زوجین کے درمیان ہونے والی گواہیاں ہیں، جو قسم کے ساتھ مضبوط کی جاتی ہیں، اور شوہر کی طرف سے لعنت کے ساتھ اور بیوی کی طرف سے غضب کے ساتھ ملی ہوتی ہیں[۲]۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: مسلمان مکلّف شوہر کا اپنی بیوی کے زنا پر یا اپنی ذات سے بیوی کے حمل کے انکار پر حلف اٹھانا اور بیوی کا اپنے شوہر کے جھٹلانے کا حلف اٹھانا ہے، جو دونوں کی طرف سے چار بار ان الفاظ میں ہو: میں اللہ کو حاکم کے فیصلہ کا گواہ بناتا ہوں[۳]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ معین کلمات ہیں جن کو

(۱) لسان العرب مادہ: ''لعن''۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/۲۴۱، فتح القدیر ۳/۲۴۸، کشاف القناع ۵/۳۹۰۔
(۳) الشرح الصغیر ۲/۶۵۷۔

ایسے شخص کے لئے حجت قرار دیا گیا جو اس پر تہمت لگانے پر مجبور ہو، اس کے فراش (بیوی یا باندی) کو آلودہ کرے اور اس کے ساتھ عار لاحق کرے یا بچہ کے انکار پر مجبور ہو[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سب:

۲-سبّ لغت واصطلاح میں: گالی دینا ہے، یعنی ہر برا کلام[۲]۔

سبّ کبھی تو لعان کا سبب ہوتا ہے اور کبھی نہیں، یہ اس لحاظ سے ہے کہ اس میں بیوی پر زنا کی تہمت لگائی گئی ہے یا نہیں۔

ب-قذف:

۳-قذف، لغت میں: مطلقاً پھینکنا ہے۔

اصطلاح میں جمہور فقہاء کے نزدیک، زنا کی تہمت لگانا ہے[۳]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: عار دلانے کے موقع پر زنا کی تہمت لگانا[۴]۔

ربط: شوہر کا بیوی پر قذف (زنا کی تہمت لگانا) لعان کا ایک سبب ہے۔

شرعی حکم:

۴-حنفیہ کا مذہب ہے کہ شوہر کا اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانا، لعان کا سبب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ

(۱) مغنی المحتاج ۴/۱۵۵۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۰۹، تاج العروس۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۳، ۴۴، المغنی لابن قدامۃ ۸/۲۱۵۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/۱۵۵۔

أَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ"[1] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اوران کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہوتوان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھائے) یعنی چار بار اللہ تعالی کی گواہی دینی چاہئے، اللہ تعالی نے بیویوں پر تہمت کی وجہ سے لعان کوواجب قرار دیا ہے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک: علیش نے کہا: لعان تین صورتوں میں واجب ہوتا ہے، دوصورتیں متفق علیہ ہیں، اوروہ یہ ہیں کہ وہ دعوی کرے کہ اس نے بیوی کو زنا کرتے ہوئے اس طرح دیکھا ہے جیسے سرمہ دانی میں سلائی، پھراس کے بعد اس سے وطی نہیں کی ہے، یا حمل کا انکار کرے اور اس سے پہلے استبراء (رحم کے خالی ہونے) کا دعوی کرے، تیسری صورت عورت پر زنا کی تہمت لگائے، لیکن نہ تو دیکھنے کا دعوی کرے، نہ حمل کا انکار کرے اور اکثر راویوں نے کہا: اس پر حد جاری ہوگی، لعان نہیں ہوگا[3]۔

لعان شافعیہ کے نزدیک، شوہر کے اپنی بیوی پر تہمت لگانے، یا اس سے اپنے بچہ کے انکار کی حد کو ٹالنے کے لئے ضرورت کی بنیاد پر حجت ہے، وہ لعان کرسکتا ہے، لیکن اس پر لعان کرنا صرف اس صورت میں واجب ہے جب کہ بچہ، یا حمل کے نسب کا انکار ہو، جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس کا نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ خاموش رہے تو اپنی خاموشی کے سبب وہ اس بچہ کو اپنے ساتھ لاحق کرنے والا ہوگا جو اس کا نہیں ہے اور یہ ممنوع ہے[4]۔

حنابلہ نے کہا: اگر آدمی اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے تو لعان کے ذریعہ وہ حد کو ساقط کرسکتا ہے[1]، حد قذف، بیوی کا حق ہے اور اگر وہ اس کا مطالبہ نہ کرے، یا شوہر کو اپنے اوپر تہمت لگانے سے بری کردے، یا اس کو ساقط کردے، یا شوہر اس کے زنا پر گواہ پیش کردے پھر شوہر اس سے لعان کرانا چاہے تو اگر وہاں کوئی ایسا بچہ نہ ہو جس کی نفی مقصود ہو تو وہ لعان نہیں کرسکتا اور اگر وہاں کوئی بچہ ہو جس کی نفی مقصود ہو تو قاضی نے کہا کہ اس کی نفی کرنے کے لئے اس کو لعان کرانے کا حق ہوگا، بعض حضرات نے کہا: احتمال ہے کہ اس حالت میں لعان مشروع نہ ہو، جیسے اگر بیوی پر تہمت لگائے اور وہ اس کی تصدیق کردے[2]۔

لعان کا رکن:

۵ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ لعان کا رکن میاں بیوی کے درمیان ہونے والی گواہیاں ہیں، جس کا طریقہ حنفیہ کی تعریف کے ذیل میں آچکا ہے، لہذا یہ گواہیاں لعان کا رکن ہیں[3]۔

اس لئے کہ لعان کا متحقق ہونا، ان گواہیوں کے متحقق ہونے پر موقوف ہے، یہ لعان کی ترکیب میں داخل ہیں۔

مالکیہ میں ابن جزی نے صراحت کی ہے کہ لعان کے ارکان چار ہیں: لعان کرنے والا، لعان کرنے والی، سبب اور لفظ[4]۔

حنفیہ کے نزدیک لعان کی شرائط:

٦ - حنفیہ کے نزدیک لعان کے مختلف شرائط ہیں، بعض کا تعلق مرد سے، بعض کا عورت سے، بعض کا مرد وعورت دونوں سے اور بعض کا

(۱) سورۂ نور ر٦۔
(۲) بدائع الصنائع ۳ر ۲۳۸، الفتاوی الہندیہ ار ۵۱۵۔
(۳) منح الجلیل ۲ر ۲۵۷۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۷ر ۱۰٦، مغنی المحتاج ۳ر ۳۸۲۔

(۱) الإنصاف ۹ر ۲۳۵۔
(۲) المغنی ۷ر ۴۰۵۔
(۳) البحر الرائق ۴ر ۱۲۲، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۵۸۵، فتح القدیر ۳ر ۲٦٦۔
(۴) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۱۰۔

مقذوف بہ (جس کی تہمت لگائی جائے) سے ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- شوہر سے متعلق شرائط:

۷- میاں بیوی میں لعان جاری کرنے کے لئے شوہر میں شرط ہے کہ وہ اپنے الزام کی سچائی پر گواہ پیش نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے لعان میں شرط رکھی ہے کہ اپنی بیوی پر تہمت لگانے والا شوہر، گواہ پیش نہ کرے، اور وہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلاَّ اَنْفُسُهُمْ"[1] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو)، لہذا اگر کوئی مرد اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور چار عادل مردوں کو پیش کردے اور وہ بیوی کی زنا کاری کی گواہی دیں تو لعان ثابت نہ ہوگا اور عورت پر حد زنا نافذ ہوگی، اس لئے کہ بیوی کا زنا، گواہوں کی گواہی سے ظاہر ہوگیا، لہذا لعان کی ضرورت نہ ہوگی[2]۔

ب- بیوی سے متعلق شرائط:

۸- لعان جاری کرنے کے لئے بیوی میں دو شرائط ہیں:

اول: بیوی کا اپنی طرف سے زنا کے ہونے کا انکار، چنانچہ اگر وہ اس کا اقرار کرلے تو لعان واجب نہیں ہوگا، اس پر حد زنا لازم ہوگی، اس لئے کہ اس کا زنا، اس کے اقرار سے ظاہر ہوگیا۔

دوم: بیوی کا زنا سے پاک دامن ہونا اور اگر وہ پاک دامن نہ ہو تو اس پر تہمت لگانے سے لعان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ پاک

(۱) سورۂ نور / ۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۱۔

دامن نہ ہوگی تو وہ اپنے عمل سے شوہر کی تصدیق کرے گی تو یہ ایسا ہوجائے گا جیسے اگر وہ اپنے قول سے اس کی تصدیق کردے[1]۔

عورت ہی سے متعلقہ شرائط میں سے یہ ہے کہ اگر اس کا شوہر اس پر زنا کا الزام لگائے، یا اپنی ذات سے بچہ کے نسب کا انکار کردے تو وہ عورت قاضی سے لعان جاری کرنے کا مطالبہ کرے اور اگر عورت قاضی سے اپنے اور اپنے شوہر کے درمیان لعان کرانے کا مطالبہ نہ کرے تو دونوں میں لعان نہیں کرایا جائے گا، یہ اس لئے کہ لعان، بیوی سے عار کو دور کرنے کے لئے مشروع ہے، لہذا یہ اس کا حق ہوگا اور یہ اس کے مطالبہ کے بغیر نہیں کرایا جائے گا، جیسے اس کے دوسرے حقوق[2]۔

ج- مرد وعورت دونوں سے متعلق شرائط:

۹- لعان کرانے کے لئے مرد وعورت دونوں میں شرط ہے کہ تہمت لگاتے وقت میاں بیوی میں زوجیت قائم ہو، لہذا اگر تہمت کے وقت مرد وعورت کے درمیان نکاح قائم ہو اور نکاح صحیح ہو (خواہ شوہر نے بیوی کے ساتھ دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو) تو دونوں میں لعان کرایا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ" (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں)، اللہ تعالی نے لعان کو "ازواج" کے ساتھ خاص کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و عورت کے درمیان لعان کرانے کے لئے، نکاح کا قائم رہنا شرط ہے۔

اگر نکاح فاسد ہو اور مرد بیوی پر زنا کی تہمت لگائے یا اپنے سے اس کے بچہ کے نسب کی نفی کرے تو اس تہمت لگانے سے لعان ثابت

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۷ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۰۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۲۵۰، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۸۵۔

نہ ہوگا [۱] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے لعان کو "ازواج" کے ساتھ خاص کیا ہے، اور یہ اسی صورت میں ہوگا جبکہ نکاح صحیح ہو اور جب لعان نہیں ہوگا تو تہمت لگانے پر اس کی سزا یعنی حد جاری ہوگی [۲]۔

اسی طرح مرد وعورت میں شرط ہے کہ دونوں مسلمان کے خلاف گواہی دینے کے اہل ہوں، یعنی میاں بیوی میں سے ہر ایک مسلمان، بالغ، عاقل، آزاد اور بولنے پر قادر ہو اور زنا کی تہمت لگانے میں حد اس پر جاری نہ ہوئی ہو، لہذا اگر شوہر مسلمان اور بیوی کتابیہ ہو تو دونوں میں لعان نہیں کرایا جائے گا، یا ان میں سے کوئی ایک گونگا ہو تو دونوں میں لعان نہیں کرایا جائے گا، اگرچہ اس کا اشارہ قابل فہم ہو [۳]۔

مرغینانی نے کہا: اگر شوہر، غلام یا کافر ہو یا زنا کی تہمت لگانے کی حد اس پر جاری ہوئی ہو اور وہ اپنی بیوی پر تہمت لگائے تو اس پر حد ہوگی، اس لئے کہ اس کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی کہ لعان ہونا محال ہو گیا، لہذا اصلی تقاضے کی طرف رجوع کیا جائے گا اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ثابت ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ" [۴] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو) اور لعان، اس کا خلیفہ ہے۔

اگر شوہر گواہی کا اہل ہو، لیکن بیوی، باندی یا کافرہ ہو، یا زنا کی تہمت لگانے میں حد اس پر جاری ہوئی ہو، یا ایسی ہو جس پر تہمت لگانے والے پر حد نہ ہو، مثلاً: بچی، یا پاگل، یا زانیہ ہو تو شوہر پر نہ حد ہوگی اور نہ لعان، اس لئے کہ گواہی کی اہلیت نہیں ہے اور بیوی محصنہ نہیں ہے اور لعان کا محال ہونا عورت کی طرف سے پائے جانے والے سبب کی وجہ سے ہے، لہذا حد ساقط ہو جائے گی، جیسے اگر عورت اس کی تصدیق کر دے [۱]۔

اسی طرح شہادت کا لفظ اور حاکم کی موجودگی شرط ہے [۲]۔

د- مقذوف بہ (جس کی تہمت لگائی جائے) سے متعلق شرائط:

۱۰- حنفیہ کے نزدیک لعان کے وجوب یا جواز کے لئے مقذوف بہ میں شرط ہے کہ زنا کا قذف (الزام) یا نسب کی نفی ہو [۳]۔

غیر حنفیہ کے نزدیک لعان کی شرائط:

۱۱- مالکیہ نے کہا: لعان کرانے کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

اول: نکاح کا قائم رہنا اور زوجین کا عاقل بالغ ہونا، خواہ دونوں آزاد ہوں یا غلام، خواہ عادل ہوں یا فاسق اور شوہر میں اسلام کی شرط ہے۔

دوم: تہمت، زنا دیکھنے کی ہو، یا حمل کی نفی کی۔

سوم: حمل یا بچہ کی نفی کے لئے، علم کے بعد لعان میں جلدی کرنا۔

چہارم: قذف کے بعد وطی نہ کرنا۔

پنجم: چاروں گواہیوں میں لفظ "أشهد" (میں گواہی دیتا ہوں) کا ہونا، اور پانچویں میں شوہر کی طرف سے لفظ لعنت، اور بیوی کی طرف سے پانچویں میں لفظ غضب کا ہونا۔

ششم: حلف میں شوہر سے آغاز کرنا اور اگر عورت آغاز کر دے تو شوہر کے بعد دوبارہ حلف لے گی۔

ہفتم: لعان کے لئے ایک جماعت کی موجودگی جس کی کم از کم

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۸۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۱، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۶۳، ۹۶۴۔
(۴) سورۂ نور/ ۴۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۲۵۱، ۲۵۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۲۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۳۔

تعداد، چار عادل آدمی ہیں [۱]۔

شافعیہ نے کہا: لعان کی صحت کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

اول: لعان کرنے والا، ایسا شوہر ہو جس کی طلاق صحیح ہو اور اس میں قسم کھانے کی اہلیت ہو، اس لئے کہ لعان، شہادت کے لفظ سے پختہ کی ہوئی قسم ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر، بالغ، عاقل، بااختیار ہو اور کافی ہے کہ وہ ماضی کے اعتبار سے یا صورت میں شوہر ہو اور اس میں آزاد، غلام، مسلمان، ذمی، رشید (ہوشیار) سفیہ (بے قوف) سکران (نشہ والا) حد یافتہ اور طلاق رجعی دینے والے وغیرہ سب داخل ہیں۔

دوم: لعان سے پہلے، بیوی پر تہمت لگانا ہو۔

سوم: قاضی یا نائب قاضی، لعان کا حکم دے۔

چہارم: قاضی یا نائب قاضی، دونوں لعان کرنے والوں کو لعان کے کلمات تلقین کرے۔

پنجم: لعان، شہادت کے ان الفاظ کے ساتھ ہو جو شریعت میں مذکور ہیں۔

ششم: دونوں لعان کرنے والے، لعان کی شہادتیں مکمل کریں۔

ہفتم: لعان کے کلمات کا لگاتار ہونا۔

ہشتم: بیوی کا لعان شوہر کے لعان سے مؤخر ہو [۲]۔

حنابلہ نے کہا: لعان کے تین شرائط ہیں:

اول: لعان کا عاقل بالغ میاں بیوی کے درمیان ہونا، خواہ دونوں مسلمان ہوں یا دونوں ذمی، دونوں آزاد ہوں یا غلام، دونوں عادل ہوں یا فاسق یا زنا کی تہمت لگانے کی حد دونوں پر جاری ہوئی ہو، یا ان میں سے کسی ایک پر۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۴۱، الشرح الصغیر ۲/ ۶۵۷، ۶۶۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۷، ۳۶۷، ۳۷۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۱۳۔

دوم: عورت پر آگے کے راستے، یا پیچھے کے راستہ میں زنا کی تہمت لگائے، خواہ یہ نابینا میں ہو یا بینا میں۔

سوم: اپنے اوپر شوہر کی تہمت کے سلسلہ میں بیوی شوہر کی تکذیب کرے اور اس کی تکذیب لعان مکمل ہونے تک برقرار رہے [۱]۔

قاضی کے نزدیک لعان کے ثبوت کا سبب:

۱۲ – قاضی کے نزدیک لعان کا ثبوت، دو میں سے ایک امر کے ذریعہ ہوگا:

امر اول: قاضی کے سامنے شوہر کی طرف سے قذف کا اقرار ہونا، لہذا اگر مرد اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور بیوی معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے اور اپنے اور اپنے شوہر کے درمیان لعان کرانے کا مطالبہ کرے اور شوہر اقرار کرے کہ اس نے بیوی پر زنا کی تہمت لگائی ہے تو قاضی دونوں میں لعان کرانے کا حکم دے گا بشرطیکہ لعان کے وجوب کے سارے شرائط موجود ہوں۔

امر دوم: بینہ، اور وہ یہ ہے کہ اگر عورت دعوی کرے کہ اس کے شوہر نے اس پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور شوہر اس کا انکار کرے، پھر بیوی اپنے دعوے پر بینہ قائم کردے تو اس حالت میں بینہ کی شہادت کی بنیاد پر قاضی میاں بیوی میں لعان کرانے کا حکم دے گا۔

جس بینہ سے قذف کا ثبوت ہوگا، دو مردوں کی گواہی ہے، قذف کے ثابت کرنے میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں، اس لئے کہ لعان، مرد کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہے اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اور حدود کے اسباب، عورتوں کی گواہی سے ثابت نہیں ہوتے ہیں، اس لئے کہ ان کی گواہی میں شبہ ہوتا ہے اور شبہات کی وجہ سے حدود ٹل جاتی ہیں۔ لہذا اگر عورت دعوی کرے کہ

(۱) کشاف القناع ۵/ ۳۹۴، ۳۹۹، نیل المآرب ۲/ ۲۶۶، ۲۶۷۔

اس کے شوہر نے اس پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور شوہر اپنی بیوی کے دعوے کا انکار کرے اور بیوی اپنا دعوی بینہ کے ذریعہ ثابت نہ کر سکے تو شوہر پر قسم عائد نہیں کی جائے گی اور قسم کھانے سے گریز کرنے پر حد واجب نہیں ہوگی، یہ اس لئے کہ قسم لینے کا فائدہ یہ ہے کہ جس پر قسم واجب ہو، اگر وہ قسم کھانے سے گریز کرے تو اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے اور قسم سے گریز صریح اقرار نہیں ہے، بلکہ اقرار معنوی ہے اور اقرار معنوی میں شبہ ہوتا ہے اور شبہ کی وجہ سے حد ٹل جاتی ہے (۱)۔

لعان کا طریقہ:

۱۳ - ظاہر الروایہ میں حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر لعان میں مقذوف بہ زنا ہو تو قاضی کو چاہئے کہ دونوں لعان کرنے والوں کو اپنے روبرو کھڑا کرے اور پہلے شوہر کو حکم دے کہ وہ چار بار یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کی تہمت لگائی ہے اس میں، میں سچا ہوں اور پانچویں بار کہے: میں نے اس عورت کو جو زنا کی تہمت لگائی ہے، اس میں اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو، پھر عورت کو حکم دے کہ چار بار یہ کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے مجھ پر جو زنا کاری کی تہمت لگائی ہے، وہ اس میں جھوٹا ہے، اور پانچویں بار کہے: اس نے جو مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے اگر وہ اس میں سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔

حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ خطاب کے لفظ کی ضرورت ہوگی، چنانچہ مرد یوں کہے: میں نے تم پر جو زنا کی تہمت لگائی ہے، اور عورت کہے: تم نے جو مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے، یہی امام زفر کا قول ہے۔

اگر مقذوف بہ بچہ کے نسب کی نفی ہو تو کرخی نے لکھا ہے کہ شوہر ہر دفعہ یوں کہے: میں نے تجھ پر، تیرے بچہ کی نفی کی جو تہمت لگائی ہے اور عورت یوں کہے: تم نے مجھ پر، میرے بچہ کی نفی کی جو تہمت لگائی ہے۔

طحاوی نے لکھا ہے کہ شوہر ہر بار یوں کہے: میں نے اس عورت پر اس کے بچہ کی نفی کے بارے میں زنا کی جو تہمت لگائی ہے اور عورت کہے: اس نے مجھ پر اپنے بچہ کی نفی کے سلسلہ میں زنا کی جو تہمت لگائی ہے (۱)۔

۱۴ - مالکیہ نے کہا: اگر مقذوف بہ، زنا ہو تو شوہر چار دفعہ یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اس عورت کو زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے، بشرطیکہ شوہر بینا ہو، اور اگر نابینا ہو تو یوں کہے کہ مجھے معلوم ہے کہ وہ زنا کر رہی تھی یا مجھے یقین ہے کہ وہ زنا کر رہی تھی پھر پانچویں دفعہ یوں کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو پھر بیوی چار مرتبہ کہے گی، میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہو کہ میں نے زنا نہیں کیا یا اس نے مجھے زنا کرتے ہوئے نہیں دیکھا اور پانچویں بار یوں کہے: اس نے مجھ پر جو تہمت لگائی ہے، اگر وہ اس میں سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔

اگر مقذوف بہ، حمل کی نفی کرنا ہو تو شوہر چار بار یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ یہ حمل میرا نہیں اور پانچویں بار کہے: اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو، عورت چار بار یوں کہے: میں نے زنا نہیں کیا اور پانچویں بار کہے: اگر وہ سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۳، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۰۷، ۹۰۸، المغنی ۷/ ۴۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۴۶۵، ۴۶۶، الشرح الصغیر ۲/ ۶۶۴، ۶۶۵۔

۱۵ - شافعیہ نے کہا: لعان یا تو صرف، بیوی پر شوہر کی تہمت لگانے کی حد ساقط کرنے کے لئے ہوگا، یا اس کے ساتھ ساتھ بچہ کی نفی کرنے کے لئے ہوگا یا صرف بچہ کی نفی کے لئے ہوگا۔

اگر لعان صرف حد قذف ساقط کرنے کے لئے ہو تو مرد کے لئے اس کا طریقہ یہ ہے کہ چار بار یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں اپنی اس بیوی کو (اگر وہ موجود ہو) یا اپنی فلاں بنت فلاں بیوی کو (اگر وہ غیر حاضر ہو تو بیوی کا نام لے، اس کا نسب بیان کرے، یا اس کی کوئی ایسی صورت بیان کرے، جس کے ذریعہ وہ ممتاز ہو جائے) جو زنا کا عیب لگایا ہے اس میں، میں سچا ہوں، اور پانچویں بار کہے: میں نے اس پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔

اگر لعان، حد ساقط کرنے اور بچہ کی نفی کرنے کے لئے ہو تو مرد، اللہ کی قسم کے ساتھ چار بار گواہی دے، ہر گواہی میں یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اپنی اس بیوی (اگر وہ حاضر ہو) یا فلاں بیوی پر (اگر وہ غائب ہو تو اس کا نام لے، نسب بتائے، یا اس کا امتیازی وصف ذکر کرے) جو میں نے زنا کا الزام لگایا ہے، اس میں، میں سچا ہوں اور جو بچہ اس نے جنا ہے (اگر وہ بچہ غیر حاضر ہو) یا یہ بچہ (اگر وہ حاضر ہو) زنا کا ہے، میرا نہیں ہے اور پانچویں بار کہے: میں نے اس عورت پر زنا کی اور بچہ کی نفی کی جو تہمت لگائی ہے اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔

اگر لعان، بچہ کی نفی کے لئے ہو، حد ساقط کرنے کے لئے نہ ہو تو مرد چار بار یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اپنی اس بیوی کو (اگر وہ حاضر ہو) یا اپنی فلاں بنت فلاں بیوی کو (اگر وہ غائب ہو تو اس کا نام لے، نسب بتائے، یا اس کا امتیازی وصف ذکر کرے)، اپنے فراش پر میرے علاوہ دوسرے مرد کے اس سے ملنے کی تہمت اور اس کی تہمت کہ بچہ اس دوسرے کا ہے میرا نہیں ہے، لگائی ہے، اس میں، میں سچا ہوں اور پانچویں بار کہے: میں نے اپنی بیوی پر بچہ کی نفی کرنے کی جو تہمت لگائی ہے اگر اس میں، میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو، لیکن عورت تیسری حالت میں لعان نہیں کرے گی، کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے اس عورت پر حد نہیں۔

پہلی دو حالتوں میں عورت کے لعان کی صورت یہ ہے کہ مرد کے لعان کرنے کے بعد عورت (چار بار) یوں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے مجھ کو جو زنا کی تہمت لگائی ہے اس میں وہ جھوٹا ہے، اگر وہ موجود ہو تو اس کی طرف اشارہ کرے گی، ورنہ اس کا امتیازی وصف ذکر کرے گی (جیسے مرد کے لعان میں گذرا) عورت کو بچہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ عورت کے لعان میں بچہ سے کوئی حکم متعلق نہیں اور پانچویں گواہی میں عورت یوں کہے: مجھ پر اس نے زنا کی جو تہمت لگائی ہے اس میں اگر وہ سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔

انہوں نے کہا: غضب کو عورت کے ساتھ اس لئے مخصوص کیا گیا کہ عورت کے زنا کا جرم جس کی حد ساقط کرنے کے لئے عورت نے لعان کیا ہے، مرد کے قذف کے جرم سے بدتر ہے اور غضب جو عذاب کے ذریعہ انتقام لینا ہے، اس لعنت سے سخت ہے جس کا معنی رحمت سے دور کرنا ہے (۱)۔

جب تک پانچوں کلمات مکمل نہ ہو جائیں لعان کا کوئی بھی حکم ثابت نہ ہوگا اور اگر کوئی حاکم لعان کے اکثر کلمات کی بناء پر تفریق کا فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا فیصلہ بالاجماع ناجائز ہے، لہٰذا دوسرے باطل احکام کی طرح یہ بھی نافذ نہ ہوگا۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۱۰۷، ۱۰۹، مغنی المحتاج ۳/۳۷۴، ۳۷۵۔

اگر لفظ شہادت کے بدلہ میں کہے: میں اللہ کا حلف اٹھاتا ہوں، یا قسم کھاتا ہوں، یا اللہ کے نام کے ساتھ ایلاء کرتا ہوں کہ میں سچا ہوں، یا کہے: بخدا! میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں مزید کچھ نہ کہے، یا لعنت کے لفظ کے بدلہ دور کرنے کا لفظ یا غضب کے بدلہ ناراضگی کا لفظ، یا غضب کے بدلہ لعنت کا لفظ، یا اس کے برعکس استعمال کرے تو اصح قول کے مطابق، ان تمام صورتوں میں لعان صحیح نہیں ہوگا، ایک قول ہے: غضب کے بدلہ لعنت کا لفظ استعمال کرنے میں قطعاً صحیح نہیں ہوگا اور نہ بخدا! میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں، پر اقتصار کرنے میں صحیح ہوگا، اصح قول کے مطابق لعنت وغضب کے الفاظ کو چاروں کلمات سے مؤخر کرنا شرط ہے، اور اصح قول میں، پانچوں کلمات لگاتار ہونا شرط ہے۔ لہذا طویل فصل اثر انداز ہوگا۔

مرد وعورت کے لعان میں شرط ہے کہ حاکم، اس کا حکم دے اور لعان کرنے والے سے کہے: کہو میں اللہ کی گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں......اسی طرح آخر تک۔

عورت کا لعان، مرد کے لعان کے بعد ہونا شرط ہے۔

اگر گونگے کا قابل فہم اشارہ نہ ہو اور نہ تحریر تو اس کا قذف، یا لعان، یا دوسرا کوئی تصرف صحیح نہیں ہوگا اور اگر اس کا اشارہ قابل فہم ہو، یا وہ لکھ سکتا ہو تو اس کا قذف ولعان صحیح ہوگا، جیسے بیع، نکاح اور طلاق وغیرہ، متولی نے لکھا ہے: اگر وہ اشارہ سے لعان کرے تو چار بار گواہی کے لفظ کا اشارہ کرے، پھر لعنت کے لفظ کا اشارہ کرے اور اگر تحریر کے ذریعہ لعان کرے تو کلمہ شہادت اور کلمہ لعنت لکھے اور شہادت کے کلمہ کی طرف چار بار اشارہ کرے، اسے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ چار بار لکھے، اگر گونگا اشارہ سے لعان کرے پھر اس کی گویائی لوٹ آئے اور وہ کہے: میں نے اپنے اشارہ سے لعان مراد نہیں لیا تو اس کے خلاف پڑنے والی چیزوں میں اس کا قول قابل قبول ہوگا اور نسب وحد اس سے لاحق ہوگی، اور اس کے مفاد کی چیز میں قابل قبول نہ ہوگا، لہذا تفریق اور ابدی حرمت ختم نہیں ہوگی، اور حد کو ساقط کرنے کے لئے فی الحال لعان کرسکتا ہے، بچہ کی نفی کے لئے وہ لعان کرسکتا ہے، بشرطیکہ نفی کا زمانہ ختم نہ ہوا اور اگر وہ کہے: میں نے سرے سے قذف مراد ہی نہیں لیا، تو اس کا قول قابل قبول نہ ہوگا۔

اگر بولنے والا شخص قذف کرے، پھر کسی مرض، یا کسی اور وجہ سے بولنے سے عاجز ہوجائے اور اس کے مرض کے زوال کی امید نہ ہو تو وہ گونگے کی طرح ہوگا اور اگر امید ہو تو تین اقوال ہیں:

اول: اس کو مہلت نہیں دی جائے گی، بلکہ عاجز ہونے کی وجہ سے، وہ اشارہ سے لعان کرے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ مرجائے اور ایک غلط نسب اس سے لاحق ہوجائے۔

دوم: انتظار کیا جائے گا، اگر چہ مدت لمبی ہوجائے۔

اصح وجہ: صرف تین دن انتظار کیا جائے گا، امام نے نقل کیا ہے کہ ائمہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، لہذا راجح یہ ہے کہ کہا جائے کہ اگر تین دن تک اس کے ختم ہونے کی امید ہو تو انتظار کیا جائے، ورنہ سرے سے انتظار نہیں کیا جائے۔

جو عربی زبان اچھی طرح نہ جانتا ہو، وہ اپنی زبان میں لعان کرے گا اور شہادت، لعن اور غضب کے الفاظ کے ترجمہ کی رعایت رکھی جائے گی اور اگر عربی جانتا ہو تو کیا عربی میں لعان کرنا متعین ہے، یا جس زبان میں چاہے لعان کرسکتا ہے؟ اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول دوسرا ہے۔

اگر عربی کے علاوہ میں لعان کرے اور قاضی وہ زبان جانتا ہو تو ترجمان کی ضرورت نہ ہوگی اور مستحب ہے کہ اس زبان کو اچھی طرح جاننے والے چار افراد وہاں موجود ہوں اور اگر قاضی وہ زبان نہ جانتا ہو تو دو ترجمان ضروری ہیں، اور عورت کی طرف سے یہ دونوں کافی

ہوں گے، اس لئے کہ وہ زنا کی نفی وانکار کرنے کے لئے لعان کر رہی ہے، اس کو ثابت کرنے کے لئے نہیں، اور مرد کی طرف سے دو صورتیں ہیں:

اصح صورت: قطعی طور پر دو کافی ہیں، اس کے قائل ابو اسحاق وابن مسلمہ ہیں، دوم: اس میں دو اقوال ہیں، اس لئے کہ زنا کا اقرار دو گواہوں سے ثابت ہوسکتا ہے، یا چار گواہ شرط ہیں؟ اظہر یہ ہے کہ دو گواہوں سے ثابت ہوجاتا ہے [۱]۔

۱۶- حنابلہ کے یہاں لعان کا طریقہ یہ ہے کہ شوہر، حاکم یا نائب حاکم کی موجودگی میں یا اسی طرح اگر وہ فیصلہ کرنے کے اہل کسی آدمی کو حکم مقرر کردے تو اس کی موجودگی میں کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اپنی اس بیوی پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے اس میں، میں سچا ہوں، عورت موجود ہو تو اس کی طرف اشارہ کرے گا، اگر وہ موجود ہو تو اس کا نام ونسب بیان کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر وہ مجلس میں حاضر نہ ہو تو اس کا نام ونسب اس طرح بیان کرے کہ وہ ممتاز ہوجائے اور اس کے اور دوسری عورت کے درمیان شرکت ختم ہوجائے، اور لفظ ''میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں......'' آخر تک، کو بار بار دہرائے یہاں تک کہ چار بار مکمل ہوجائے، ان دونوں (لعان کرنے والوں) کا ایک ساتھ حاضر ہونا شرط نہیں، بلکہ اگر ان میں سے ایک غائب، دوسرا موجود ہو تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں، پھر پانچویں بار کہے: میں نے اس عورت پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔ پھر عورت اس کے بعد کہے: میں اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ میرے اس شوہر نے مجھ پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے، اس میں وہ جھوٹا ہے۔ اگر شوہر مجلس میں موجود ہو تو اس کی طرف اشارہ کرے گی، اور اگر مجلس سے غائب ہو تو اس کا نام ونسب ذکر کرے، اور اس کو بار بار کہے، اور چار بار مکمل ہونے کے بعد، پانچویں بار کہے: اگر وہ سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو، اور ان الفاظ کا اضافہ کرنا مستحب ہے: ''اس نے مجھ پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے اس میں'' تاکہ اس کو واجب قرار دینے والوں کے اختلاف سے نکل جائے، اور اگر لعان کرنے والوں میں سے کوئی بھی ان پانچوں جملوں میں سے کچھ کم کردے تو لعان کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر حکم کو معلق کیا ہے، اسی طرح اگر مرد سے پہلے عورت لعان شروع کردے، یا دونوں حاکم کی غیر موجودگی میں لعان کریں یا کوئی ایک لفظ ''گواہی دیتا ہوں'' کے بدلہ: ''قسم کھاتا ہوں'' یا ''حلف اٹھاتا ہوں'' یا ''ایلاء کرتا ہوں'' کہے، یا مرد لعنت کے لفظ کی جگہ دور کرنا یا غضب کا لفظ استعمال کرے، یا عورت غضب کے لفظ کی جگہ ناراضگی یا لعنت کا لفظ استعمال کرے، یا مرد پانچویں سے پہلے ہی لعنت کا لفظ استعمال کرے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اگر ان میں سے کوئی لعان کو کسی شرط پر معلق کردے، یا کلمات کو عرف کے مطابق لگاتار نہ کہے، یا عربی جاننے والا غیر عربی میں لعان کرے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

اگر شوہر عورت کے مطالبہ حد سے پہلے لعان کرلے اور کوئی بچہ نہ ہو، جس کی شوہر نفی کرنا چاہتا ہو تو اس لعان کا اعتبار نہ ہوگا۔

اگر ان دونوں میں سے گونگے کا اشارہ سمجھ لیا جائے، یا وہ لکھ سکتا ہو تو اس کے ذریعہ اس کا لعان صحیح ہوگا، ورنہ نہیں [۱]۔

۱۷- شافعیہ، حنابلہ اور قول صحیح میں مالکیہ نے کہا: اگر قاضی عورت سے لعان شروع کرائے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور قاضی کا فرض ہے کہ مرد کے لعان کے بعد، دوبارہ عورت سے لعان کرائے، اس لئے کہ

(۱) روضۃ الطالبین ۸/۳۵۱-۳۵۳۔

(۱) کشاف القناع ۵/۳۹۱۔

اس نے لعان، کتاب وسنت سے ثابت طریقہ کے خلاف کرایا ہے، لہذا وہ صحیح نہ ہوگا، جیسے اگر صرف ایک لفظ کہے، نیز اس لئے کہ مرد کا لعان، عورت کے زنا کو ثابت کرنے اور اس کے بچہ کی نفی کرنے کے لئے ہے اور عورت کا لعان انکار کے لئے ہے، لہذا اثبات کرنے کا بینہ مقدم رکھا جائے گا، جیسے شہادتوں کو قسم پر مقدم کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ عورت کا لعان اس سے عذاب کو ساقط کرنے کے لئے ہے، اور مرد کے لعان کے بغیر عذاب اس سے متعلق نہیں ہوگا اور جب عورت کا لعان، مرد کے لعان پر مقدم کردیا جائے تو یہ لعان کو اپنے وقت سے مقدم کرنا ہوگا، اس لئے صحیح نہیں ہوگا، جیسے اگر لعان کو قذف پر مقدم کردیا جائے [۱]۔

۱۸- حنفیہ [۲] اور ایک قول میں مالکیہ کی [۳] رائے ہے کہ لعان میں شوہر کی گواہی سے آغاز کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وہی مدعی ہے، اور دعاوی میں مدعی کی گواہی سے شروع کیا جاتا ہے اور اگر اس کے برعکس ہوجائے اور قاضی لعان میں مرد پر عورت کو مقدم کردے تو اس نے غلطی کی، اس کو چاہئے کہ مرد کے لعان کے بعد دوبارہ عورت سے لعان کرائے تا کہ قرآن وسنت میں مذکورہ ترتیب کے موافق لعان ہوجائے۔

لیکن اگر قاضی دوبارہ عورت سے لعان نہ کرائے اور میاں بیوی میں تفریق کرادے تو تفریق سے متعلق اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک اجتہادی مسئلہ میں فیصلہ ہے اور فیصلہ اگر کسی اجتہادی مسئلہ میں صادر ہو تو نافذ ہوجاتا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۷، الدسوقی ۲/ ۴۶۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۷، ۲۳۸، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۷۔
(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۵، التاج والإکلیل شرح مختصر خلیل ۴/ ۱۳۷۔

لعان سے شوہر کے گریز کرنے کی صورت میں کیا واجب ہوگا:

۱۹- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر شوہر لعان سے گریز کرے تو اس کو قید نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو حد قذف لگائی جائے گی [۱] یہ فی الجملہ ہے، مالکیہ نے کہا: اگر شوہر لعان کرنے سے گریز کرے تو اس پر حد واجب ہوگی بشرطیکہ بیوی آزاد، مسلمان ہو، لیکن اگر بیوی، باندی یا ذمیہ ہو تو شوہر کی تادیب کی جائے گی [۲]۔

حنفیہ نے کہا: اگر قاضی شوہر سے لعان کرنے کا مطالبہ کرے اور وہ گریز کرے تو اس کو قید کردے یہاں تک کہ وہ لعان کرے، یا عورت اس کے دعوے کی تصدیق کردے یا وہ اپنے کو جھٹلادے، اس صورت میں اس پر حد قذف نافذ کی جائے گی [۳]۔

اس اختلاف کا مدار، فقہاء کے اس اختلاف پر ہے کہ شوہر کے اپنی بیوی پر قذف کا اصلی موجب (حکم) لعان ہے، یا حد ہے جس کو لعان ساقط کردیتا ہے؟

جمہور کے یہاں قذف کا موجب اصلی، حد ہے، لعان اس کو ساقط کرنے والا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" [۴] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درّے لگاؤ)۔ اللہ تعالی نے ہر قذف لگانے والے پر حد کو واجب قرار دیا ہے خواہ وہ شوہر ہو یا کوئی دوسرا، پھر اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ

(۱) التاج والإکلیل ۴/ ۱۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۰۴۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۶۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۸، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۶۶۔
(۴) سورۂ نور ر/ ۴۔

يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ" (اور جولوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اوران کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہوتو ان کی شہادت یہ رہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں)، ان آیات میں یہ بیان ہے کہ اگر قذف لگانے والا شوہر ہوتو لعان کے ذریعہ وہ حد کو اپنے اوپر سے ساقط کرسکتا ہے اور جب وہ اس سے گریز کرے گا تو اس کا موجب اصلی یعنی حد ثابت ہوجائے گا(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک قذف کا موجب اصلی، لعان ہے اور اگر شوہر اس سے گریز کرے تو اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ وہ لعان کرلے، یا اپنے کو جھٹلا دے اور اس پر حد قذف جاری کردی جائے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدآءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ سے آیت کے آخر إن كان من الصادقين" تک(۲) (اور جولوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اوران کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہوتو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں)، اللہ تعالی نے، بیوی پر شوہر کے قذف کا موجب اگر شوہر اپنے قذف کی صحت پر چار گواہ نہ لائے صرف لعان قرار دیا ہے، جب کہ اس سے پہلے والی آیت کے عموم کے تقاضے سے اس کا موجب حد تھا، وہ آیت یہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً"(۳) (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ)۔ اس طرح شوہروں کے حق میں آیت قذف منسوخ ہوگئی، اس کی بنیاد، حنفیہ کے یہاں اس طے شدہ اصول پر ہے کہ اگر خاص، عام کے بعد آئے تو باہمی تعارض کی صورت میں خاص، عام کے لئے ناسخ ہوگا، اور وہ یہاں پر لفظ "ازواج" ہے، اس لئے کہ لعان کی آیت آیت قذف کے بعد نازل ہوئی، گو کہ مصحف میں آیت قذف کے بعد مذکور ہے، اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "إنا ليلة الجمعة في المسجد، إذ جاء رجل من الأنصار فقال: لو أن رجلاً وجد مع امرأته رجلاً وتكلم جلدتموه، أو قتل قتلتموه، وإن سكت سكت على غيظ، والله لأسألن عنه رسول اللهﷺ، فلما كان في الغد أتى رسول اللهﷺ فسأله، فقال: لو أن رجلاً وجد مع امرأته رجلاً فتكلم جلدتموه، أو قتل قتلتموه، أو سكت سكت على غيظ، فقال: اللهم افتح، وجعل يدعو فنزلت آية اللعان"(۱) (ہم جمعہ کی رات مسجد میں تھے، اتنے میں ایک انصاری شخص آئے، اور کہنے لگے: اگر کوئی اپنی بیوی کے پاس کسی مرد کو پائے اور منہ کھولے تو تم اس کو کوڑے لگاؤ گے، اور اگر اس کو مار ڈالے تو تم اس کو مار ڈالو گے، اور اگر چپ رہے تو اپنا غصہ پی کر چپ رہے گا، بخدا! میں اس مسئلہ کو رسول اللہ ﷺ سے ضرور پوچھوں گا۔ دوسرے دن وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے، اور آپ سے دریافت کیا، انہوں نے کہا: اگر کوئی اپنی بیوی کے ساتھ کسی شخص کو پائے اور منہ کھولے تو آپ لوگ اس کو کوڑے لگائیں گے، اور اگر اس کو قتل کردے تو آپ لوگ اس کو قتل کردیں گے اور اگر چپ رہے تو اپنا غصہ پی کر چپ رہے گا، تو

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷ر ۴۰۴، نہایۃ المحتاج ۷ر ۱۱۵۔

(۲) سورۂ نور ر ۶-۹۔

(۳) سورۂ نور ر ۴۔

(۱) حدیث ابن مسعودؓ: "إنا ليلة الجمعة في المسجد......" کی روایت مسلم (۲ر ۱۱۳۳) نے کی ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: "اللهم افتح" (خدایا! اس مشکل کو حل کردے اور دعاء کرنے لگے، تب لعان کی آیت اتری)، حدیث میں "اگر منہ کھولے تو آپ لوگ اس کو کوڑے لگائیں گے" ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت لعان کے نزول سے پہلے، بیوی پر قذف کرنے کا موجب کوڑے لگانا تھا، پھر ازواج کے ساتھ خاص آیت کے نزول کے بعد اس کا موجب لعان ہوگیا، لہذا بیوی پر شوہر کے قذف سے واجب لعان ہوگا، اب اگر شوہر لعان سے گریز کرے تو اس کو لعان کرنے تک قید کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر واجب چیز سے گریز کیا ہے، جیسے مدیون کو اگر اپنے ذمہ واجب دین کی ادائیگی سے گریز کرے تو اسے قید کیا جاتا ہے [1]۔

لعان سے عورت کے گریز کرنے کی صورت میں کیا واجب ہوگا:

۲۰ - اگر شوہر لعان کرلے، لیکن عورت لعان سے گریز کرے تو عورت کو حد زنا نہیں لگائی جائے گی، البتہ اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ لعان کرلے، یا اپنے شوہر کے دعوے کی تصدیق کردے، اگر اس کی تصدیق کردے تو حد جاری کئے بغیر اس کو چھوڑ دیا جائے گا، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، قید کرنے کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ زوجین کے حق میں (جیسا کہ گزرا) قذف کا موجب اصلی، لعان ہے، لہذا شوہر کے لعان کرلینے کے بعد، یہی عورت پر واجب ہوگا، اور جب وہ اس سے گریز کرے گی تو اس کو قید کرکے اس پر مجبور کیا جائے گا، جیسے مدیون اگر اپنے اوپر واجب دین کی ادائیگی سے گریز کرے تو اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ وہ دین ادا کردے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۸، الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۲۵۰، البحر الرائق لابن نجیم ۴/ ۱۲۴۔

اگر وہ شوہر کی تصدیق کردے تو حد کے بغیر اس کو چھوڑنے کے سلسلہ میں ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عورت کا تصدیق کرنا، قصداً اقرار نہیں جس سے حد ثابت ہو، اگرچہ اس کو چار بار متفرق مجالس میں دہرائے، نیز اس لئے کہ اگر عورت زنا کا اقرار کرلے پھر اپنے اقرار سے رجوع کرلے تو اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، اور لعان کرنے سے اس کا گریز کرنا اس اقرار کے مقابلہ میں جس سے وہ رجوع کرلے زنا کی کم درجہ کی دلیل ہے، لہذا اس کی وجہ سے بدرجہ اولی اس پر حد واجب نہیں ہوگی [1]۔

حنابلہ، اس مسئلہ میں حنفیہ سے اتفاق کرتے ہیں کہ عورت اگر لعان کرنے سے گریز کرے تو اس کو حد زنا نہیں لگائی جائے گی، لیکن اگر وہ گریز کرے تو اس کے ساتھ کیا سلوک ہوگا، اس میں وہ حنفیہ سے اختلاف کرتے ہیں: چنانچہ ایک روایت میں ہے (اور یہی بقول قاضی اصح ہے)، اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ لعان کرلے یا چار بار زنا کا اقرار کرلے، اگر لعان کرلے گی تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی اور اگر چار بار اقرار کرلے گی تو اس کو حد زنا لگائی جائے گی، دوسری روایت میں ہے کہ اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ اس پر حد واجب نہیں تو اس کو چھوڑنا واجب ہوگا، جیسے اگر بینہ (گواہ) مکمل نہ ہوں۔

حنابلہ نے کہا: اگر دونوں کا لعان مکمل نہ ہو تو نکاح ختم نہ ہوگا اور نہ بچہ کے نسبت کی نفی ہوگی [2]۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: اگر شوہر کے لعان کرنے کے بعد عورت لعان کرنے سے گریز کرے تو اس کو حد زنا لگائی جائے گی [3]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۲۵۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۶۷۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۴۴، ۴۴۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۴۳۔
(۳) التاج والإکلیل ۳/ ۱۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۶۔

شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَهُ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ"[1] (اور عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ اللہ کی قسم چار بار کھا کر کہے کہ بے شک مرد جھوٹا ہے)۔

مالکیہ نے مزید کہا: اگر وہ مسلمان ہو تو اس پر حد واجب ہوگی اور اگر ذمیہ ہو تو اس کی تادیب کی جائے گی[2]۔

لعان کے اثرات:

اول: میاں بیوی کے حق میں لعان کے اثرات:

اگر میاں بیوی کے درمیان لعان مکمل ہوجائے تو ان دونوں کے حق میں اس پر چند اثرات مرتب ہوتے ہیں جن میں کچھ درج ذیل ہیں:

۲۱- اول: میاں بیوی سے حد کا ختم ہونا، لہٰذا شوہر پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی، نہ عورت پر حد زنا جاری کی جائے گی، یہ اس لئے کہ شارع نے میاں بیوی کے لئے تخفیف پیدا کی اور دونوں سے حد ساقط کرنے کی خاطر دونوں کے لئے لعان کو مشروع کیا، لہٰذا جب میاں بیوی میں لعان کرادیا جائے تو شوہر سے حد قذف اور عورت سے حد زنا ساقط ہوجائے گی[3]۔

۲۲- دوم: حنفیہ کا مذہب ہے کہ لعان کا حکم، وطی اور استمتاع (لطف اندوز ہونے) کی حرمت ہے، صرف لعان سے تفریق نہیں ہوگی۔

اگر شوہر اپنے کو جھٹلا دے اگر چہ دلالتاً ہو تو اس کو حد قذف لگائی جائے گی اور وہ خود کو جھٹلانے کے بعد، اس عورت سے نکاح کرسکتا ہے، خواہ اس پر حد لگائی جائے یا نہ لگائی جائے[1]۔

امام ابو یوسف نے کہا: اگر لعان کرنے والے علاحدہ ہوجائیں تو دونوں کبھی بھی جمع نہیں ہوسکتے اور ان دونوں میں حرمت رضاعت کی طرح دائمی حرمت ثابت ہوجائے گی[2]۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ میاں بیوی کے لعان کے مکمل ہونے پر دونوں میں دائمی حرمت ہوجائے گی[3]، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "**المتلاعنان إذا تلاعنا یفرق بینهما ولا یجتمعان أبدا**"[4] (جب دونوں لعان کرلیں تو دونوں میں تفریق کردی جائے گی اور وہ کبھی بھی جمع نہیں ہوسکتے)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جب شوہر اپنے اوپر سے بیوی کو زنا کی تہمت لگانے کی حد ساقط کرنے کے لئے لعان کرلے تو اس لعان کی بنیاد پر دونوں میں دائمی حرمت ثابت ہوجائے گی، اور اگر وہ صرف نسب کی نفی کرنے کے لئے لعان کرے تو اس سے نکاح ختم نہیں ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے سزا ساقط ہوگی، اس طور پر کہ شوہر اس کو علاحدہ کردے یا عورت سزا کو معاف کردے یا شوہر اس کے زنا پر بینہ پیش کردے۔

انہوں نے کہا: اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانے کی حد ساقط کرنے کے لئے شوہر کے لعان کی بنیاد پر دونوں میں دائمی حرمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس مرد کے لئے لعان کے بعد اس عورت سے نکاح کرنا حلال نہ ہو اور اگر وہ باندی ہو، اور اس کو خرید لے تو ملک یمین کی وجہ سے اس سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے کہ رسول اللہ

(۱) سورۂ نور ر ۸۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۴۶۶، الخرشی ۴ر ۱۳۵۔
(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۳ر ۲۵۰-۲۵۱، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۵۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۴۶۶، الخرشی ۴ر ۱۳۵، مغنی المحتاج ۳ر ۳۸۰، کشاف القناع ۵ر ۳۹۹، ۴۰۰۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱ر ۵۱۵، الدر المختار ۲ر ۵۸۵، ۵۹۰۔
(۲) فتح القدیر ۳ر ۲۵۶۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۴۶۷، شرح منتہی الإرادات ۳ر ۲۱۰۔
(۴) اثر عمرؓ: "المتلاعنان إذا تلاعنا......" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۷ر ۴۱۰) میں کی ہے۔

ﷺ نے دونوں میں تفریق کردی پھر فرمایا: **"لاسبیل لک علیھا"**[(۱)] (اب تمہارے لئے اس پر کوئی راہ نہیں ہے) نیز فرمایا: **"المتلاعنان إذا تفرقا لا یجتمعان أبدا"**[(۲)] (جب لعان کرنے والوں میں تفریق ہوجائے تو وہ دونوں کبھی بھی جمع نہیں ہوسکتے)۔

اگر شوہر خود کو جھٹلا دے تو دوبارہ نکاح کرنے یا دائمی حرمت کو ختم کرنے کے لئے مفید نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں شوہر کا حق ہیں اور دونوں ختم ہوچکے ہیں، لہذا وہ ان کو لوٹا نہیں سکتا، اس کے برخلاف حد اور نسب کا لاحق ہونا ہے کہ یہ دونوں لوٹ آئیں گے، اس لئے کہ یہ دونوں شوہر پر لازم ہونے والے حقوق ہیں اور امام کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ شوہر کے خود کو جھٹلانے سے عورت سے حد ساقط ہوجائے گی[(۳)]۔

۲۳ - سوم: زوجین میں فرقت ہونا، البتہ یہ فرقت، حنفیہ[(۴)] اور ایک روایت میں امام احمد[(۵)] کے نزدیک قاضی کی تفریق کے بغیر مکمل نہیں ہوگی، لہذا اگر دونوں میں لعان مکمل ہوجائے، لیکن قاضی دونوں میں تفریق کا فیصلہ نہ کرے، تو بعض احکام میں نکاح باقی سمجھا جائے گا، مثلاً: میراث اور طلاق کا واقع ہونا، اور اگر لعان کے بعد اور تفریق کا فیصلہ ہونے سے قبل میاں بیوی میں سے کوئی ایک مرجائے تو دوسرا اس کا وارث ہوگا، اور اگر شوہر لعان کے بعد اور تفریق سے قبل اپنی بیوی کو طلاق دے تو طلاق پڑجائے گی، اور اگر شوہر خود کو جھٹلا دے تو یہ عورت اس کے لئے عقد نکاح کی تجدید کے بغیر حلال ہوگی، اس کے بارے میں ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے جو دو لعان کرنے والوں کے قصہ میں مروی ہے: **"أن رسول اللہ ﷺ فرق بینھما"**[(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے دونوں کے درمیان تفریق کردی) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرقت، شوہر کے لعان یا بیوی کے لعان کرنے سے نہیں ہوتی، کیونکہ اگر فرقت ہوجاتی تو صرف لعان سے دونوں میں فرقت ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ کی طرف سے تفریق نہ ہوتی[(۲)] نیز عویمر عجلانی کی حدیث میں ہے: **"أنہ قال: کذبت علیھا یا رسول اللہ إن أمسکتھا، فطلقھا ثلاثاً قبل أن یأمرہ رسول اللہ ﷺ"**[(۳)] (انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! اب اگر میں اس عورت کو رکھوں تو میں جھوٹا ہوں، پھر انہوں نے اس سے پہلے کہ رسول اللہ ﷺ ان کو حکم کرتے اس کو تین طلاقیں دے دیں) اس کا تقاضا ہے کہ لعان کے بعد عورت کو رکھنا ممکن ہے اور ان کی طلاق واقع ہوئی اور اگر اس سے پہلے ہی لعان کی وجہ سے فرقت ہوچکی ہوتی تو ان کی طلاق واقع نہ ہوتی اور نہ اس عورت کو روکنا ممکن ہوتا، نیز اس لئے کہ اس فرقت کا سبب، حاکم پر موقوف ہے، لہذا اس سے متعلقہ فرقت بھی حاکم کے حکم کے بغیر واقع نہیں ہوگی، اس کو عنین وغیرہ کی وجہ سے فرقت پر قیاس کیا گیا ہے[(۴)]۔

---

(۱) حدیث: "أنہ ﷺ فرق بینھما......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۴۵۷) اور مسلم (۲/ ۱۱۳۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "المتلاعنان إذا تفرقا لا یجتمعان أبدا" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۷۶) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۲۵۱) میں حضرت ابن عبدالہادی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۴۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۰۔

(۱) حدیث: "أن رسول اللہ ﷺ فرق بین المتلاعنین" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۲ میں گذرچکی ہے۔

(۲) البدائع ۳/ ۲۴۵۔

(۳) حدیث عویمر العجلانی: "أنہ قال: کذبت علیھا یا رسول اللہ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۶۱) اور مسلم (۲/ ۱۲۲۹، ۱۲۳۰) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۰۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ [1] کا راجح قول ہے کہ محض لعان سے زوجین میں فرقت ہوجائے گی، قاضی کے فیصلہ پر موقوف نہیں رہے گی، شافعیہ نے کہا: فرقت، شوہر کے لعان سے متعلق ہے، اگر چہ بیوی لعان نہ کرے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**المتلاعنان إذا تلاعنا یفرق بینهما، ولا یجتمعان أبدا**" [2] (جب دونوں لعان کرلیں تو دونوں میں تفریق کردی جائے گی اور وہ کبھی بھی جمع نہیں ہوسکتے)، نیز اس لئے کہ لعان کا تقاضا دائمی حرمت ہے، لہذا اس کی وجہ سے تفریق کے لئے حاکم کے حکم کی ضرورت نہیں، جیسے رضاعت، نیز اگر فرقت حاکم کی تفریق کے بغیر نہ ہوتو وہ دونوں آپس میں فرقت کو ناپسند کریں اور اس پر راضی نہ ہوں، تو ان کے درمیان تفریق نہ کرنا جائز ہوگا، جیسے عیب اور تنگ دستی کی وجہ سے تفریق، حالانکہ ان دونوں میں تفریق نہ کرنا جائز نہیں، دونوں اس پر راضی ہوں یا راضی نہ ہوں [3]۔

۲۴ - لعان کے نتیجہ میں ہونے والی فرقت کی نوعیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ طلاق ہے یا فسخ؟ نیز لعان کے نتیجہ میں ہونے والی حرمت کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ یہ دائمی حرمت ہے، جس کے بعد وہ عورت اس مرد کے لئے حلال نہیں ہوگی، اگر چہ شوہر خود کو جھٹلا دے؟ یا وقتی حرمت ہے کہ اگر شوہر خود کو جھٹلا دے تو ختم ہوجائے گی؟۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ لعان کی وجہ سے فرقت، فسخ ہے [4] اور اس سے رضاعت کی حرمت کی طرح دائمی حرمت ثابت ہوتی ہے، لہذا لعان کے بعد، لعان کرنے والے میاں بیوی کے لئے کبھی بھی دوبارہ شادی کرنا ممکن نہیں، اگر چہ شوہر خود کو جھٹلا دے، یا شوہر گواہی کی اہلیت سے نکل جائے، یا عورت قذف میں شوہر کی تصدیق کردے، اس لئے کہ لعان کرنے والوں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا یجتمعان أبدا**" [1] (یہ دونوں کبھی جمع نہیں ہوسکتے) نیز حضرت سہل بن سعدؓ نے فرمایا: "**مضت السنة بعد في المتلاعنين أن یفرق بینهما، ثم لا یجتمعان أبدا**" [2] (پھر لعان کرنے والے میاں بیوی کے بارے میں یہ طریقہ جاری ہوگیا کہ دونوں میں تفریق کردی جائے اور وہ دونوں کبھی جمع نہیں ہوں گے) نیز اس لئے کہ لعان پایا گیا اور یہی تفریق کا سبب ہے اور شوہر کا خود کو جھٹلانا، یا میاں بیوی میں سے کسی ایک کا گواہی کی اہلیت سے نکل جانا، سبب کے وجود کی نفی نہیں کرتا، بلکہ سبب باقی ہے، لہذا اس کا حکم بھی باقی رہے گا، نیز اگر مرد اپنی بیوی پر تہمت لگانے میں سچا ہوتو اس کے لئے مناسب نہیں ہے کہ بیوی کے حال سے واقف ہونے کے باوجود اس کے ساتھ دوبارہ نکاح کرے، تاکہ زانیہ کا شوہر نہ رہے اور اگر عورت پر اپنے قذف میں شوہر جھوٹا ہوتو یہ مناسب نہیں کہ اس کو اس عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا موقع دیا جائے، کیونکہ اس نے اس کے ساتھ بدسلوکی کی اور اس پر یہ عظیم بہتان لگایا اور اس کے دل کو جلایا، اور لعان کی وجہ سے فرقت کو طلاق ماننا ممکن نہیں، اس لئے کہ وہ طلاق میں صریح نہیں ہے اور نہ اس نے

(۱) التاج والإکلیل ۳/ ۱۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۰، کشاف القناع ۵/ ۴۰۲۔
(۲) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۲۲ میں گذر چکی ہے۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰۔
(۴) فتح القدیر ۳/ ۲۵۵، بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۷، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۳۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰، المغنی لابن =

= قدامہ ۷/ ۴۱۲، ۴۱۴۔
(۱) حدیث: "المتلاعنان إذا تفرقا لا یجتمعان أبدا" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۲ میں گذر چکی ہے۔
(۲) قول سہل بن سعدؓ: "مضت السنة......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۸۲) نے کی ہے۔

طلاق کی نیت کی ہے، نیز اس لئے کہ اگر یہ طلاق ہوتی تو عورت کے لعان کے بغیر شوہر کے لعان کرنے سے واقع ہوجاتی، حالانکہ (شافعیہ کے علاوہ کسی کے یہاں) ان دونوں کے لعان کے بغیر میاں بیوی میں فرقت نہیں ہوتی [۱]۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد بن حسن نے کہا: لعان کی وجہ سے فرقت طلاق بائن ہوگی فسخ نہیں، اس لئے کہ یہ شوہر کی جانب سے ہونے والی فرقت ہے، قاضی تفریق میں اس کا نائب ہے، اس لئے قاضی کا فعل شوہر کی طرف منسوب ہوگا، اور فرقت اگر شوہر کی طرف سے ہو اور اس کو طلاق قرار دینا ممکن ہو تو طلاق ہوگی، فسخ نہیں، یہ طلاق بائن اس لئے ہے کہ وہ قضاء پر موقوف ہے اور جو فرقت قضاء پر موقوف ہوتی ہے، طلاق بائن مانی جاتی ہے، ان دونوں حضرات نے کہا کہ اگر شوہر خود کو جھٹلا دے، یا وہ گواہی کی اہلیت سے نکل جائے یا خود عورت گواہی کی اہلیت سے نکل جائے تو لعان کے نتیجہ میں واقع ہونے والی حرمت ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ جب شوہر خود کو جھٹلا دے تو اس کا جھٹلانا، لعان سے رجوع کرنا مانا جائے گا، اور ان دونوں حضرات کی رائے میں لعان گواہی ہے اور گواہی کا رجوع کرنے کے بعد اس کا کوئی حکم نہیں رہتا ہے، اور اس حالت میں شوہر کو حد قذف لگائی جائے گی اور اگر قذف بچہ کی نفی کرنے کا ہو تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا۔

اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک گواہی کی اہلیت سے نکل جائے تو وہ سبب ختم ہوجائے گا جس کی وجہ سے تفریق تھی اور وہ لعان ہے، لہذا اس کا حکم یعنی حرمت بھی ختم ہوجائے گی [۲]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۳، ۴۱۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۵۵۔

دوم: بچہ کے نسب کے حق میں لعان کے اثرات:

۲۵ - اگر میاں بیوی میں لعان مکمل ہوجائے اور اس کا موضوع بچے کے نسب کی نفی کرنا ہو تو اس کے نتیجہ میں بچہ کا نسب شوہر سے ختم ہوجائے گا اور بچہ کو اس کی ماں کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا، بشرطیکہ حسب ذیل شرائط موجود ہوں:

شرط اول: فوراً ہونا:

۲۶ - ولادت کے وقت یا بچہ کی مبارک باد دینے کی مدت میں شوہر بچہ کی نفی کرے، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، ظاہر الروایہ میں امام ابوحنیفہ سے کسی معین وقت کے ساتھ اس مدت کی تحدید منقول نہیں، بلکہ اس کی تحدید کو قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا گیا ہے، اس لئے کہ بچہ کی نفی کرنے یا نفی نہ کرنے میں، اقدام سے پہلے غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ بچہ کے نسب کی نفی کر دے، حالانکہ بچہ اس کا ہو، یا اس کا اعتراف کرلے، حالانکہ وہ اس کا نہ ہو اور یہ دونوں ہی چیزیں شرعاً حلال نہیں، لہذا شوہر کو اتنی مدت دینی ضروری ہے جس میں وہ غور وفکر کرلے اور یہ مدت، اشخاص وحالات کے لحاظ سے الگ الگ ہوتی ہے، لہذا کسی ایسے زمانہ کی تحدید ممکن نہیں، جس کو تمام افراد وحالات پر منطبق کیا جاسکے، لہذا اس کو قاضی کے حوالہ کرنا واجب ہوگا۔

امام ابویوسف وامام محمد بن حسن نے کہا: بچہ کی نفی کرنے کی حد، اکثر مدت نفاس یعنی چالیس دن ہے، اس لئے کہ نفاس، ولادت کا اثر ہے، لہذا ولادت کا حکم لے گا اور جس طرح ولادت کے وقت شوہر بچہ کی نفی کرسکتا ہے، اسی طرح اس کو یہ بھی حق ہوگا کہ جب تک اس کا اثر باقی رہے اس کی نفی کر دے [۱]۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۶، الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۲۶۰، ۲۶۱۔

مالکیہ اور شافعیہ جدید قول میں اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شوہر سے حمل یا بچہ کی نفی کے لئے جلدی کرنا شرط ہے، لہذا اگر شوہر کو حمل یا ولادت کا علم ہو اور علم کے بعد وہ خاموش رہے، نفی نہ کرے، پھر لعان کے ذریعہ اس کی نفی کرنا چاہے تو اس کو ایسا نہیں کرنے دیا جائے گا، اس پر حد قذف لگائی جائے گی، خواہ اس کی خاموشی کا زمانہ لمبا ہو، جیسے مہینہ بھر یا مختصر ہو جیسے ایک دو دن الا یہ کہ اس کی خاموشی عذر کی وجہ سے ہو[1]۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے: اظہر اور جدید قول میں بچہ کے نسب کی نفی علی الفور ہوگی، اس لئے کہ یہ ثابت شدہ ضرر کو دور کرنے کے لئے مشروع ہے، لہذا علی الفور ہوگی، جیسے عیب اور خیار شفعہ کی وجہ سے رد کرنا، اور کسی عذر کی وجہ سے نفی میں تاخیر کی صورت میں شوہر کو معذور سمجھا جائے گا، مثلاً: اس کو رات میں اطلاع ملے اور وہ صبح تک مؤخر کرے، یا بھوکا ہو اور کھالے، یا ننگا ہو پھر کپڑا پہن لے، اور اگر قید میں ہو یا مریض ہو یا اس کو مال ضائع ہونے کا خوف ہو تو قاضی کے پاس کسی کو بھیجے تا کہ قاضی اپنا کوئی نائب اس کے پاس بھیجے، جس کے سامنے وہ لعان کرے یا اس نائب کو بتائے کہ وہ نفی کرنے پر قائم ہے اور اگر وہ ایسا نہ کرے گا تو اس کا حق باطل ہو جائے گا اور اگر کسی کو بھیجنا محال ہو، تو اگر ممکن ہو تو گواہ بنالے اور اگر قدرت کے باوجود گواہ نہ بنائے تو اس کا حق باطل ہو جائے گا[2]۔

المغنی لابن قدامہ میں ہے: اگر عورت بچہ جنے اور اس کا شوہر اس کے بچہ کی نفی کرنے کے ممکن ہونے کے باوجود خاموشی اختیار کرلے تو اس پر اس بچہ کا نسب لازم ہوگا اور اس کے بعد وہ اس بچہ کی نفی نہیں کرسکتا، اور یہ طے نہیں کہ یہ تین دن میں ہو، بلکہ عادت و رواج کے مطابق ہوگا، اگر رات ہو تو صبح ہونے اور لوگوں کے ادھر ادھر جانے تک، اگر بھوکا یا پیاسا ہو تو کھانے یا پینے تک یا اونگھ رہا ہو تو سو لینے تک یا اپنا کپڑا پہننے، سواری پر زین لگانے اور سوار ہونے تک اور اگر نماز کا وقت ہو چکا ہو تو نماز پڑھ لینے تک اور اگر اس کا مال غیر محفوظ ہو تو اس کو محفوظ کر لینے تک اور اس طرح کے دوسرے مشاغل تک، لیکن اگر وہ ان سب کے بعد بھی مؤخر کرے تو اس کی نفی نہیں کرسکتا[1]۔

(۱) البہجہ فی شرح التحفہ ۱/ ۳۳۵، الشرح الصغیر ۳/ ۱۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

شرط دوم: اقرار نہ کرنا:

۲۷- شرط ہے کہ شوہر صراحتاً، یا دلالتاً بچہ کا اقرار نہ کرے، صراحتاً اقرار کی مثال: آدمی یوں کہے: یہ میرا بچہ ہے، یا یہ بچہ مجھ سے ہے، اور دلالتاً اقرار کی مثال: بچہ کی مبارک باد قبول کرے، یا مبارک بادی ملتے وقت خاموش رہے اور مبارک باد دینے والے کی تردید نہ کرے، اس لئے کہ عقل مند آدمی ایسے بچہ کی مبارک باد ملنے کے وقت جو اس کا نہ ہو، عادتاً خاموش نہیں رہتا ہے، لہذا جب وہ خاموش رہے گا تو اس کی خاموشی دلالتاً نسب کا اعتراف ہوگی[2]، اس بناء پر اگر شوہر صراحتاً یا دلالتاً بچہ کا اقرار کرلے یا نسب کی نفی کرنے سے خاموش رہے بالآخر مبارک بادی کی مدت یا نفاس کی اکثر مدت گذر جائے یا اتنی مدت گذر جائے جس میں نفی کرنا ممکن ہو، پھر بھی اس کی نفی نہ کرے، پھر اس کے بعد اس کے نسب کی نفی کرے تو بچہ کا نسب اس سے ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس مدت کے گذرنے تک نفی کرنے سے اس کی خاموشی، اس کی طرف سے بچہ کا اقرار مانی جائے گی اور نسب کے اقرار میں رجوع صحیح نہیں۔

اس حالت میں عورت کے لئے حنفیہ کے نزدیک اپنے اور اپنے

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۲۴، ۴۲۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۷، فتح القدیر ۳/ ۲۶۰، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۱۔

شوہر کے درمیان لعان کے مطالبہ کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ جب وہ اپنے سے بچہ کے نسب کی نفی کرے گا تو وہ اس پر زنا کی تہمت لگانے والا ہوگا، لہذا عورت کو حق ہوگا کہ اپنے شوہر کے ساتھ لعان کر کے اپنے اوپر سے عار کو دور کرے اور اگر عورت کے مطالبہ کی بنیاد پر دونوں میں لعان مکمل ہو جائے تو اس کے نتیجہ میں بچہ کا نسب شوہر سے ختم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا نسب، صراحتاً یا دلالتاً اقرار کی وجہ سے ثابت ہو چکا ہے، لہذا اس کے بعد اس کی نفی کرنا ممکن نہیں [۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بچہ کے نسب کی نفی کے لئے میاں بیوی میں لعان کرانا محال ہو، مثلاً لعان کرنے والا اپنی بیوی کو زنا کرتے ہوئے دیکھنے کے بعد، اس سے وطی کرلے، یا بچہ جننے، یا حمل کے علم کے بعد وطی کرلے، یا بچہ جننے یا حمل کے علم کے بعد بلا عذر ایک دو روز لعان کو مؤخر کر دے تو ان حالات میں اس کا لعان کرنا محال ہوگا، بچہ کا نسب ثابت ہوگا، وہ عورت بیوی باقی رہے گی، ہاں اگر بیوی مسلمان ہو تو شوہر کو حد قذف لگائی جائے گی [۲]۔

شرط سوم: بچہ کا زندہ رہنا:

۲۸ - لعان کے وقت اور بچہ کے نسب کو ختم کرنے کے فیصلہ کے وقت، بچہ زندہ ہو، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، لہذا اگر عورت بچہ جنے اور شوہر اپنے سے اس کے نسب کی نفی کرے، پھر لعان ہونے سے قبل بچہ مرجائے، یا لعان کے بعد لیکن شوہر سے بچہ کے نسب کے ختم کرنے کے فیصلہ سے قبل، بچہ مرجائے، تو اس سے بچہ کی نفی نہیں ہوگی، اس لئے کہ موت کی وجہ سے نسب، مستحکم اور ثابت ہو گیا، اور کسی چیز کے ثبوت کے بعد اس کی نفی ممکن نہیں، البتہ اگر بچہ لعان کرانے سے قبل

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۷، الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۲۶۰، ۲۶۱، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳/ ۹۷۳۔

(۲) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۳۔

مرجائے تو بیوی کو لعان کرانے کے مطالبہ کا حق ہوگا تاکہ وہ اپنے سے زنا کا عار دور کر سکے [۱]۔

مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ سے اتفاق کرتے ہیں، البتہ وہ کہتے ہیں کہ بچہ کی موت کے بعد، لعان کے مطالبہ کا شوہر کو حق ہوگا اور یہ اس سے حد قذف کو ساقط کرنے کے لئے ہے [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: لعان کے ذریعہ بچہ کے نسب کی نفی کے لئے لعان کے وقت بچہ کا زندہ رہنا شرط نہیں، اس لئے کہ اس کا نسب موت کی وجہ سے منقطع نہیں ہوتا، بلکہ کہا جاتا ہے کہ فلاں کا بچہ مرا، یہ فلاں کے بچہ کی قبر ہے، شوہر پر اس بچہ کی تجہیز وتکفین لازم ہے، لہذا شوہر کو اس کے نسب کی نفی اور اس کے خرچہ کو ساقط کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ اگر وہ زندہ رہتا [۳]۔

جس بچہ کے نسب کی نفی کردی جائے اس کو اجنبی قرار دینے کے لحاظ سے لعان کا اثر:

جس بچہ کا نسب لعان کی بناء پر باپ سے کاٹ دیا جائے اور اس کو اس کی ماں کے ساتھ لاحق کر دیا جائے وہ بعض احکام میں باپ سے اجنبی ہوتا ہے اور بعض احکام میں اجنبی نہیں ہوتا:

۲۹ - وہ حسب ذیل احکام میں باپ سے اجنبی ہوگا:

الف- وراثت: لہذا لعان کرنے والے مرد اور اس بچہ کے درمیان جس کے نسب کی نفی لعان کے ذریعہ کی گئی ہے، وراثت جاری نہیں ہوگی، یہ بالاتفاق ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ابوت (باپ ہونے) کا رشتہ، وراثت میں معتبر نہیں ہوگا، لہذا اگر بچہ (جس کے

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۷۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۵۹، التاج والإکلیل ۴/ ۱۳۳، شرح الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۴/ ۲۶۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۱۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰۔

نسب کی نفی لعان کے ذریعہ ہوئی ہے) مرجائے اور مال چھوڑے تو ابوت کے رشتہ سے کوئی اس کا وارث نہیں ہوگا، صرف اس کی ماں اور ماں کی طرف سے بچہ کے رشتہ دار اس کے وارث ہوں گے [(۱)]۔

ب- نفقہ: لہذا لعان کرنے والے مرد اور اس بچہ کے درمیان جس کے نسب کی نفی لعان کے ذریعہ کی گئی ہے وہ نفقہ واجب نہیں ہوگا جو بیٹوں کا باپ پر یا باپ کا بیٹوں پر واجب ہوتا ہے اور یہ بالاتفاق ہے [(۲)]۔

۳۰- احکام ذیل میں بچہ لعان کرنے والے مرد سے اجنبی نہیں ہوگا:

الف- گواہی: حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ اصل کی گواہی اپنی کسی فرع کے لئے، یا اس کے برعکس قابل قبول نہیں، اسی طرح لعان کرنے والے مرد اور اس کے اصول کی گواہی، اس شخص کے حق میں جس کے نسب کی نفی لعان کے ذریعہ کی گئی ہو، قابل قبول نہیں، اسی طرح جس کے نسب کی نفی کردی گئی ہو اس کی یا اس کی کسی فرع کی گواہی نفی کرنے والے یا اس کے اصول کے حق میں قابل قبول نہیں ہے، یہ اس لئے کہ اس لعان والے بچہ کا استلحاق صحیح ہے [(۳)]۔

ب- قصاص: اگر لعان کرنے والا اس بچہ کو قتل کردے، جس کی نفی لعان کے ذریعہ کر چکا ہے تو اس میں اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، جیسے اگر باپ اپنے بچہ کو قتل کردے۔

ج- غیر کے ساتھ لاحق کرنا: اگر لعان کرنے والے کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اس بچہ کا دعوی کرے، جس کے نسب کی نفی لعان کے ذریعہ کی گئی ہو، تو اس کا دعوی صحیح نہیں ہوگا، اور نہ اس سے اس کا نسب ثابت ہوگا، کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ لعان کرنے والا خود کو جھٹلا دے اور بچہ کا نسب دوبارہ اس سے ثابت ہوجائے، اور اسی وجہ سے علماء حنفیہ میں کمال الدین بن ہمام نے کہا: اگر مدعی ایسا ہے کہ اس جیسے آدمی کو اس جیسا بچہ ہوسکتا ہو اور اس کا دعوی لعان کرنے والے کی موت کے بعد ہو تو مدعی سے بچہ کے نسب کے ثابت نہ ہونے کا حکم لگانا مشکل ہے، اس لئے کہ نسب ایسی چیز ہے جس کے ثابت کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے، بچہ کا نسب مدعی کے علاوہ سے کٹ چکا ہے اور لعان کرنے والے سے اس کے نسب کے ثبوت سے مایوسی ہوچکی ہے اور ماں سے اس کے نسب کا ثبوت، مدعی سے اس کے نسب کے ثبوت کے منافی نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے اس عورت سے شبہ میں وطی کرلی ہو [(۱)]۔

د- محرم ہونا: اگر لعان کرنے والے مرد کی کوئی لڑکی دوسری بیوی سے ہو اور وہ اس کی شادی اس شخص سے کرنا چاہے جس کے نسب کی نفی لعان کے ذریعہ کرچکا ہو، یا اس کے بیٹے سے کرنا چاہے تو یہ شادی جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ بچہ خود لعان کرنے والے کا بیٹا ہو، خاص طور پر ''فراش'' جس کے ذریعہ، نسب کا ثبوت ہوتا ہے، اس کی ولادت کے وقت موجود تھا اور اس احتمال کے ہوتے ہوئے یہ شادی شرعاً جائز نہیں ہوگی [(۲)]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ لعان کے ذریعہ جس بچی کی نفی کی گئی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اس کی نفی کرنے والے مرد پر حرام ہے، اگرچہ اس نے اس کی ماں سے وطی نہ کی ہو، اس لئے کہ اس بچی کی اس سے نفی قطعی طور پر نہیں ہوتی، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر نفی کرنے والا خود کو جھٹلا دے تو وہ بچی اس سے لاحق ہوجاتی ہے، نیز اس لئے کہ

(۱) المبسوط ۱۹۸/۲۹، منح الجلیل ۲۵۲/۴ ۷، روضۃ الطالبین ۳۴۳/۶، شرح مسلم ۱۲۴/۱۰، المغنی ۲۵۹/۶۔
(۲) فتح القدیر ۲۶۲/۳، الحطاب ۱۹۱/۴، المغنی ۶۰۸/۷۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱۶۸/۴، فتح القدیر ۲۶۲/۳۔

(۱) فتح القدیر ۲۶۲/۳۔
(۲) بدائع الصنائع ۲۴۸/۳، فتح القدیر ۲۶۳/۳، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۹۷۵/۲۔

"مدخول بہا" عورت کی صورت میں یہ بچی، ربیبہ (پروردہ) ہوگی اور اس کی حرمت اس مرد کے تمام محارم تک جائے گی اور مرد کے ہاتھ اس بچی کے قتل میں مرد پر قصاص کے وجوب مرد کی طرف سے اس بچی پر قذف کرنے کی صورت میں حد کا وجوب، بچی کا مال چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کا وجوب اور اس مرد کی گواہی اس بچی کے حق میں قبول کرنے کے بارے میں دو اقوال ہیں: راجح قول عدم وجوب کا ہے [۱]۔

۳۱- شافعیہ کے یہاں لعان ہی کے آثار میں سے درج ذیل امور بھی ہیں:

الف- لعان کرنے والی عورت سے دخول سے قبل، اس کا مہر آدھا ہوجائے گا۔

ب- اگر عورت لعان نہ کرے تو اس کا حق حضانت ساقط ہوجائے گا۔

ج- لعان کرنے والی عورت کی عدت میں اس کی بہن سے اور جس عورت کو اس کے ساتھ نکاح میں جمع کرنا حرام ہو اس سے، یا اس کے علاوہ چوتھی عورت سے نکاح کرنا مباح ہوگا [۲]۔

لعان کو سخت بنانا:

۳۲- لعان کو سخت بنانا شافعیہ کے یہاں راجح مذہب میں، اسی طرح حنابلہ کے یہاں راجح مذہب میں سنت ہے، جب کہ یہ مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں ایک قول میں واجب ہے، حنابلہ میں قاضی کے یہاں مختار یہ ہے کہ مکان یا زمان کے ذریعہ کسی طرح سے سخت بنانا مسنون نہیں۔

سخت بنانا مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوگا:

الف- زمان کے ذریعہ سخت بنانا:

۳۳- اگر لعان کا مطالبہ زوردار ہو تو مسلمان کے لعان کو زمانہ کے ذریعہ سخت بنایا جائے گا اور یہ زمانہ، ہر روز عصر کے بعد کا ہے، اس لئے کہ عصر کے بعد کی جھوٹی قسم کی سزا نہایت سخت ہے، اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم**......" (تین آدمیوں سے اللہ تعالی قیامت کے دن نہ بات کرے گا، نہ ان کو پاک کرے گا، اور ان کے لئے دردناک عذاب ہوگا) پھر ان میں آپ ﷺ نے اس شخص کو شمار کرایا "**رجلا حلف يمينا كاذبة بعد العصريقتطع بها مال امرىء مسلم**" [۱] (ایک وہ شخص ہے جو عصر کے بعد جھوٹی قسم کھائے، تاکہ اس کے ذریعہ کسی مسلمان کا مال مارے)۔

اگر مطالبہ پرزور نہ ہو تو جمعہ کے دن عصر کے بعد بہتر ہے، اس لئے کہ یہ مقبولیت کی گھڑی ہے۔

بعض حضرات نے جمعہ کی عصر کے ساتھ، تمام افضل اوقات کو لاحق کیا ہے، جیسے ماہ رجب، رمضان، عیدین کے دن، عرفہ اور عاشوراء کے دن۔

ب- مکان کے ذریعہ سخت بنانا:

۳۴- لعان کو مکان کے ذریعہ سخت بنایا جائے گا اس طرح کہ وہ اس شہر کی سب سے افضل جگہ پر ہو، کیونکہ اس میں جھوٹی قسم سے روکنے میں تاثیر ہے۔

چنانچہ مکہ میں حجر اسود والے رکن اور مقام ابراہیم علیہ السلام کے

---

(۱) مغنی المحتاج ۳۷۵/۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۸۰/۳۔

(۱) حدیث: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۴/۵) اور مسلم (۱۰۳/۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

درمیان لعان ہو۔

مدینہ منورہ میں منبر اور قبر شریف سے متصل جگہ کے درمیان لعان ہو، "الام" اور "المختصر" میں ہے، منبر کے پاس ہوگا۔

بیت المقدس میں لعان، مسجد میں صخرہ کے پاس ہوگا، اس لئے کہ یہی افضل قطعہ ہے، کیونکہ یہی انبیاء کا قبلہ رہا ہے اور روایت میں ہے کہ "إنها من الجنة" [۱] (یہ جنت کا ٹکڑا ہے)۔

تینوں مساجد کے ذریعہ سخت بنانا وہاں کے لوگوں کے لئے ہوگا، جو دوسری جگہ پر ہو اس کی مرضی کے بغیر اسے وہاں منتقل نہیں کیا جائے گا۔

تینوں مساجد کے علاوہ میں سخت بنانا، جامع مسجد کے منبر کے پاس ہوگا، اس لئے کہ یہ عظمت کی جگہ ہے۔

حیض والی عورت، جامع مسجد کے دروازہ پر لعان کرے گی، اس لئے کہ مسجد میں اس کا ٹھہرنا حرام ہے، کتابی مرد، چرچ اور کنیسہ میں لعان کرے گا، یہودی یوں کہے گا: میں اس اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں، جس نے موسی علیہ السلام پر توریت اتاری اور نصرانی یوں کہے گا: میں اس اللہ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں، جس نے عیسی علیہ السلام پر انجیل اتاری۔

مجوسی اپنے آتش کدہ میں لعان کرے گا، یہی اصح ہے، اس لئے کہ وہ اس کی تعظیم کرتے ہیں اور مقصود جھوٹ سے روکنا ہے۔

زمانہ کے ذریعہ کافر کے حق میں سخت بنانے میں اس کے یہاں افضل اوقات کا اعتبار ہوگا جیسا کہ ماوردی نے لکھا ہے۔

ج-مجمع کی موجودگی کے ذریعہ سخت بنانا:

۳۵-لعان کے شہر کے عادل سربرآوردہ اور بزرگوں کے مجمع کی

(۱) حدیث: "إنها من الجنة" کی روایت ہیثمی مجمع الزوائد (۹/ ۲۱۷، ۲۱۸) نے کی ہے، اور کہا: اس کو طبرانی نے روایت کیا، اس میں محمد بن مخلد الرعینی ہے، اور یہ حدیث اس کی منکر روایات میں سے ہے۔

موجودگی کے ذریعہ لعان کو سخت بنایا جائے گا، اس لئے کہ یہ بھاری ہے اور اس میں جھوٹ سے روکنا ہے اور کم از کم چار آدمی ہوں، اس لئے کہ اس تعداد سے زنا کا ثبوت ہوتا ہے، لہذا اس کے لعان کرتے وقت اس تعداد کی موجودگی مستحب ہے، اور حاکم کی موجودگی ضروری ہے جیسا کہ گزرا [۱]۔

لعان کی سنتیں:

الف-قاضی کا لعان کرنے والوں کو وعظ ونصیحت کرنا:

۳۶-قاضی یا نائب قاضی کے لئے مسنون ہے کہ لعان کرنے والوں کو وعظ ونصیحت کرے اور ان کو اللہ کے عذاب سے ڈرائے، رسول اللہ ﷺ نے ہلال سے فرمایا تھا: "عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة" [۲] (دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں آسان ہے) اور ان کو یہ آیت پڑھ کر سنائے، "إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَ أَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا......" [۳] (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں)، اور ان سے کہے، رسول اللہ ﷺ نے لعان کرنے والوں سے فرمایا تھا: "الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب" [۴] (اللہ کو معلوم ہے کہ تم میں سے ایک جھوٹا ہے تو کیا تم میں سے کوئی توبہ

(۱) مواہب الجلیل مع ہامش التاج والإکلیل ۴/ ۱۳۷، الدسوقی ۲/ ۴۶۴، الشرح الصغیر ۲/ ۶۶۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۶، ۳۷۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۴، ۳۵۶، الإنصاف ۹/ ۲۳۹، ۲۴۰، المغنی ۷/ ۴۳۴، ۴۳۷، کشاف القناع ۵/ ۳۹۳۔

(۲) قول رسول ﷺ: "عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۷۷۔

(۴) قول رسول ﷺ: "الله يعلم أن أحدكما كاذب......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

کرے گا؟)، اور چاروں گواہی کے کلمات سے فراغت کے بعد، قاضی اور نائب قاضی لعان کرنے والوں کو پانچواں لفظ شروع کرنے سے قبل خوب وعظ ونصیحت کریں گے۔

ب-لعان کرنے والوں کا کھڑا ہونا:

۷ ۳-لعان کرنے والوں کے لئے مسنون ہے کہ کھڑے ہوکر لعان کریں تاکہ لوگ ان کو دیکھیں اوران کے معاملہ کی شہرت ہو، مرد اپنے لعان کے وقت کھڑا ہوگا، عورت بیٹھی رہے گی اور عورت اپنے لعان کے وقت کھڑی ہوگی اور مرد بیٹھ جائے گا اور اگر ان میں سے کوئی کھڑا نہ ہو سکے تو بیٹھ کر یا لیٹ کر لعان کرے گا[۱]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

لعب

تعریف:

۱-**لعب** (لام کے فتحہ اور عین کے کسرہ کے ساتھ، اور ''لعب'' لام کے کسرہ اور عین کے سکون کے ساتھ بھی جائز ہے) لغت میں: جد (سنجیدگی) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے، **لعب فلان**، ایسا کام کرنا جس کا کوئی صحیح مقصد نہ ہو، اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''**قَالُوْا اَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ اَمْ اَنْتَ مِنَ اللّٰعِبِيْنَ**''[۱] (وہ بولے کیا تم سنجیدگی سے ہمارے سامنے پیش کررہے ہو، یا دل لگی کررہے ہو)۔

اور **لعب**: بے سود کام کرنا، **لعبۃ**: ہر وہ چیز جس سے کھیلا جائے اور **لعبۃ** (بکسر لام) کھیلنے والے کی حالت یا ہیئت، اور فتحہ کے ساتھ، ایک بار کا کھیل۔

ایک قول ہے: **لعب**: لذت لینے کے لئے کوئی کام کرنا، جس میں تقاضائے حکمت کی رعایت نہ ہو، جیسے بچہ کا کام، اس لئے کہ وہ حکمت سے ناواقف ہے، محض لذت کے لئے کام کرتا ہے۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

لہو:

۲-لہو لغت میں: تسلی، تقاضائے حکمت کے خلاف چیز سے دل

(۱) سورۂ انبیاء/ ۵۵۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن۔

بہلانا، نیز ایسی خواہش نفس اور مستی وغیرہ جو انسان کو اس کے مقصد یا اہم کام سے غافل کردے۔

لہو اور لعب میں فرق یہ ہے کہ ہر لہو، لعب ہے، لیکن لعب کبھی کبھی لہو نہیں ہوتا، اس لئے کہ لعب کبھی کبھی تادیب کے لئے ہوتا ہے، جیسے شطرنج وغیرہ کا لعب، اس کو لہو نہیں کہتے، لہو تو وہی لعب ہے جس سے کوئی نفع نہ ملے[1]۔

شرعی حکم:

۳-لعب، بعض مباح، بعض مستحب، بعض مکروہ اور بعض حرام ہے۔

مباح لعب[2] دوڑنے، یا کشتی دوڑانے وغیرہ کا جائز مسابقہ، ''لأن النبیﷺ کان فی سفر مع عائشة رضی الله عنها فسابقته علی رجلها فسبقته قالت: فلما حملت اللحم سابقته فسبقنی فقال: هذه بتلک السبقة''[3] (اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ ایک سفر میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ تھے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ دوڑنے میں مسابقہ کیا تو حضرت عائشہؓ آگے بڑھ گئیں، انہوں نے کہا: پھر جب مجھ پر گوشت چڑھ گیا اور میں نے آپ سے مسابقہ کیا تو آپ مجھ سے آگے بڑھ گئے اور آپ نے فرمایا: یہ اس سبقت کے بدلہ ہے)۔

لعب کی اباحت اس شرط کے ساتھ ہے کہ اس میں رذالت نہ ہو، جس سے شرفاء پرہیز کریں اور یہ شرط ہے کہ اس میں کوئی ضرر نہ ہو، لیکن اگر اس میں کسی انسان یا جانور کا ضرر ہو جیسے مرغوں، کتوں اور بھیڑوں کو آپس میں لڑانا اور ان کا تماشا دیکھنا حرام ہے، اور یہ شرط ہے کہ وہ کسی نماز یا دوسرے فرض یا اہم واجب امور سے غافل نہ کرے اور اگر وہ اس طرح کے امور سے غافل کرے تو حرام ہوگا اور یہ شرط ہے کہ اس کی وجہ سے جھوٹی قسم یا دوسرے حرام کام کا ارتکاب نہ کرنا پڑے[1]۔

مباح لعب کے قبیل سے: بیوی، بچوں کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا ہے، تاکہ بیوی کو اپنے نفس کے اور بچوں کو ان کے حقوق ادا کرسکے[2]۔

مستحب لعب: جیسے تیراندازی، نیزہ بازی، برچھی زنی کی مشق اور ہر وہ کام جس سے جنگ میں فائدہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَااسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّاللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ وَ آخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ''[3] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہوسکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں پر اور ان کے علاوہ دوسروں پر بھی کہ تم انہیں نہیں جانتے اللہ انہیں جانتا ہے)، رسول اللہ ﷺ نے لفظ ''قوة'' کی تفسیر میں فرمایا: ''ألا إن القوة الرمي'' (سنو! قوت: تیراندازی ہے) تین

---

(۱) سابقہ مراجع، الفروق اللغویہ رص ۲۱۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴؍۳۱۱، ۴۲۸، ۴۳۲، المغنی ۸؍۶۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ۹؍۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۱۵۴، بدائع الصنائع ۶؍۲۰۶۔

(۳) حدیث: ''أن النبی ﷺ کان فی سفر مع عائشة......'' کی روایت ابوداؤد (۳؍۶۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶؍۲۶۹، جواہر الإکلیل ۲؍۲۳۳، مغنی المحتاج ۴؍۳۱۱، ۴۲۸، ۴۳۲، المغنی لابن قدامہ ۸؍۶۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ۹؍۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الآداب الشرعیہ ۳؍۳۵۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸؍۶۵۲، الآداب الشرعیہ ۳؍۲۴۷، مغنی المحتاج ۳؍۱۲۷، ۴؍۳۱۱۔

(۳) سورۂ انفال؍۶۰۔

بار آپ نے یہی فرمایا[۱]۔

تفصیل اصطلاح: (سباق، فقرہ/۵۔ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مکروہ لعب: پرندہ و کبوتر بازی ہے، اس لئے کہ یہ شرفاء کی شان کے خلاف ہے، اور اس کا عادی ہونا مصالح کو ضائع کرنے کا سبب ہوتا ہے اور عبادات وطاعات سے غافل کردیتا ہے[۲]۔

فقہاء کے نزدیک حرام لعب: ایسا کھیل جس میں جوا ہو، اس لئے کہ یہ اس ''میسر'' میں داخل ہے جس سے بچنے کا حکم[۳] اس فرمان باری میں ہے: ''**يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ إِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِوَالْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَ عَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ**''[۴] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام، سو اس سے بچے رہو تا کہ فلاح پاؤ شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ، شراب اور جوئے کے ذریعہ سے ڈال دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے سو اب بھی تم باز آ ؤ گے)۔

(۱) حدیث: ''ألا إن القوة الرمي'' کی روایت مسلم (۳/۱۵۲۲) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۲۶۹، الخرشی ۷/۱۷۷، شرح الزرقانی ۷/۱۵۹، مغنی المحتاج ۴/۴۲۸، ۴۳۲، المغنی ۹/۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، کشاف القناع ۶/۴۲۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/۲۶۹، الخرشی علی خلیل ۷/۱۷۷، مغنی المحتاج ۴/۴۲۸، المغنی ۹/۱۷۰۔

(۴) سورۂ مائدہ/۹۰، ۹۱۔

نرد اور شطرنج کھیلنا:

الف- نرد کھیلنا:

۴- نرد کھیلنا جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے ''**من لعب بالنرد شير فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه**''[۱] (جو شخص نردشیر (چوسر) کھیلے گا، وہ گویا اپنا ہاتھ سور کے گوشت اور اس کے خون سے رنگے گا)۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے: نرد کھیلنا مکروہ ہے، جیسے ان کے یہاں شطرنج کھیلنا مکروہ ہے[۲]۔

ب- شطرنج کھیلنا:

۵- مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ اگر شطرنج کھیلنا عوض کے ساتھ ہو، یا اس میں کسی واجب کا ترک ہو، جیسے نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرنا تو حرام ہے، اسی طرح اگر اس میں جھوٹ یا ضرر یا دوسرے حرام کام ہوں۔

لیکن اگر اس میں اس طرح کی کوئی بات نہ ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

مالکیہ وحنابلہ کا راجح مذہب اور شافعیہ میں حلیمی ورویانی کے یہاں مختار یہ ہے کہ شطرنج کھیلنا مطلقاً حرام ہے۔

حرمت کے قائلین میں حضرت علیؓ بن ابی طالب، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، سعید بن مسیّب، قاسم، سالم، عروہ، محمد بن حسین اور مطر وراق ہیں، ان کا استدلال حضرت علیؓ کے اس اثر سے ہے کہ وہ کچھ ایسے لوگوں کے پاس سے گذرے جو شطرنج کھیل رہے تھے تو فرمایا: یہ کیسی

(۱) حدیث: ''من لعب بالنرد شير ......'' کی روایت مسلم (۴/۱۷۷۰) نے حضرت بریدہ بن الحصیبؓ سے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۲۸، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۷۰۔

مورتیاں ہیں جن پر تم مجاور بنے بیٹھے ہو؟ کوئی چنگاری اپنے ہاتھ میں اتنی دیر لینا کہ وہ بجھ جائے ان کو ہاتھ لگانے سے بہتر ہے[۱]۔

امام مالک کو یہ خبر پہنچی کہ حضرت ابن عباسؓ کسی یتیم کے مال کے نگراں بنے اور انہوں نے اس میں شطرنج پایا تو اس کو جلا دیا۔

نیز ان کا استدلال: نرد پر قیاس کے ذریعہ ہے، بلکہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روکنے میں نرد کے مقابلہ میں شطرنج زیادہ برا ہے اور اس کی وجہ سے عداوت اور بغض زیادہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ شطرنج کھیلنے والے کو نرد سے زیادہ سوچنے اور ذہن لگانے کی ضرورت پڑتی ہے، نیز اس لئے کہ ان دونوں میں بے فائدہ کام میں عمر کو کھپانا ہے، البتہ نرد کی حرمت زیادہ سخت ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت کے بارے میں نص وارد ہے اور اس لئے کہ مطلق اس کی حرمت پر اجماع ہے۔

حنفیہ و شافعیہ کا راجح مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ شطرنج کھیلنا مکروہ ہے۔

کراہت کی دلیل یہ ہے کہ یہ لہو ولعب میں داخل ہے، اور حضرت جابر بن عمیرؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: "**كل شيء ليس من ذكر الله عزوجل فهو لهو أو سهو إلا أربع خصال: مشي الرجل بين الغرضين، و تأديبه فرسه، و ملاعبة أهله، و تعلم السباحة**"[۲] (ہر وہ چیز جو اللہ تعالی کا ذکر نہ ہو، وہ لہو یا بھول ہے، چار امور اس سے مستثنی ہیں: آدمی کا دو نشانوں کے درمیان چلنا ، اپنے گھوڑے کو سدھانا، اپنی بیوی سے کھیلنا اور تیراکی سیکھنا)۔

عقبہ بن عامر جہنیؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ليس من اللهو ثلاثة : تأديب الرجل فرسه ، وملاعبته زوجه، ورميه بنبله عن قوسه**"[۱] (تین چیزیں لہو میں داخل نہیں: آدمی کا اپنے گھوڑے کو سدھانا، اپنی بیوی سے کھیلنا اور کمان سے تیر چلانا)۔

شافعیہ نے اپنے قول میں یہ قید لگائی ہے کہ شطرنج کھیلنا ایسے شخص کے ساتھ ہو جو اس کو حلال سمجھے، ورنہ حرام ہوگا، اس لئے کہ اس میں ایسے گناہ میں مدد ہوگی، جس کو دوسرا اکیلے نہیں کر سکتا۔

کراہت کی دلیل یہ بھی ہے کہ وہ افضل اوقات میں ذکر و نماز سے غافل کر دیتا ہے، بلکہ اس کا کھلاڑی کبھی کبھی اس کے کھیلنے میں اس قدر غرق ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اخروی مصالح سے غافل ہو جاتا ہے۔

امام ابو یوسف کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے، اس لئے کہ اس سے ذہن تیز ہوتا ہے اور فہم بڑھتا ہے، نیز اس لئے کہ اصل، اباحت ہے اس کی حرمت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں اور یہ منصوص علیہ کے معنی میں بھی نہیں، مالکیہ نے اپنے اباحت کے قول میں یہ قید لگائی ہے کہ راستہ میں اوباش لوگوں کے ساتھ نہ کھیلے، بلکہ اپنے جیسے لوگوں کے ساتھ تنہائی میں کھیلے، اس کا عادی نہ بنے، کسی اہم کام کو ترک نہ کرے، کسی عبادت سے غافل نہ ہو۔

شطرنج دو چیزوں میں نرد سے الگ ہے:

اول: نرد میں مدار، دونوں کھیلوں کے نتیجہ پر ہوتا ہے، لہذا وہ اندازہ اور تخمینہ پر مبنی ہوتا ہے، جو انتہائی بے وقوفی اور حماقت کا سبب ہوتا ہے، لہذا یہ قرعہ کے تیر کے مشابہ ہوگا۔

(۱) اثر علیؓ: "أنه مر على قوم يلعبون الشطرنج......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۱۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابر بن عمیرؓ: "كل شيء ليس من ذكر الله فهو لهو أو سهو ......" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۲/ ۱۹۳) میں کی ہے، منذری نے الترغیب (۲/ ۲۴۳) میں اس کی اسناد کو جید قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "ليس من اللهو ثلاثة......" کی روایت حاکم (۲/ ۹۵) نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

جبکہ شطرنج میں مدار، باریک حساب، صحیح غور وفکر اور مہارت و تدبیر پر ہوتا ہے، جو تیر چلانے میں مسابقہ کے مشابہ ہوگا۔

دوم: شطرنج میں جنگی تدبیر ہوتی ہے، لہذا یہ نیزہ بازی، تیر اندازی اور گھوڑ دوڑ کے مشابہ ہوگا۔

اباحت کا قول حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن مسیّب، سعید بن جبیر، محمد بن منکدر، محمد بن سیرین، عروہ بن زبیر، ان کے لڑکے ہشام، سلیمان بن یسار، شعبی، حسن بصری، ربیعہ اور عطاء سے منقول ہے [1]۔

نرد اور شطرنج کے کھلاڑی کی گواہی:

٦ - بار بار نرد کھیلنے والے کی گواہی قابل قبول نہیں، خواہ اس کو جوئے کے طور پر کھیلے یا جوئے کے بغیر۔

امام مالک نے کہا: جو نرد اور شطرنج کھیلے، میں اس کی گواہی مفید نہیں سمجھتا، اس لئے کہ فرمان باری ہے "فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ" [2] (اور (امر) حق کے بعد رہ کیا گیا بجز گمراہی کے) اور یہ حق نہیں، تو گمراہی ہوگا [3]۔

مالکیہ نے کہا: جو شخص نرد یا شطرنج ایک بار بھی کھیلے اس کی گواہی قابل قبول نہیں۔

جن حالات میں شطرنج کھیلنا بالاجماع حرام ہے اس میں کھیلنے والے کی گواہی کے رد ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، یہ اس لئے کہ ان حالات میں اس کے فاسق ہونے پر اجماع ہے۔

(۱) المغنی ۹/۱۷۱، مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۲، البنایۃ ۹/ ۳۸۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۷، کشاف القناع ۶/ ۴۲۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۷۰۲، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۴/ ۲۶۰۔

(۲) سورۂ یونس/ ۳۲۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی مع حاشیہ العدوی ۷/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳۔

شطرنج کی اباحت یا حرمت کے بارے میں فقہاء کے اقوال کے لحاظ سے ان کے حالات میں ان کی آراء مختلف ہیں:

چنانچہ مالکیہ کی رائے ہے کہ شطرنج کے کھلاڑی کی گواہی اسی وقت ساقط ہوگی جب کہ وہ اس کا عادی ہوجائے، اس لئے کہ عادی شخص، قسمیں توڑنے اور عبادت سے غافل ہونے سے خالی نہیں ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ شطرنج کے کھلاڑی کی گواہی اسی وقت رد کی جائے گی جب کہ اس کے ساتھ جوا ہو، یا فحش کام ہو، یا نماز کو جان بوجھ کر اس کے وقت سے ٹالنا ہو اور اس متصل چیز کے سبب اس کی گواہی رد کی جائے گی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ شطرنج کے کھلاڑی کی گواہی مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ حرام ہے، اگرچہ جوئے سے خالی ہو، ان کے یہاں اس میں یہ قید ہے کہ اس کا کھلاڑی، اس کی اباحت میں کسی کا مقلد نہ ہو اور اگر وہ کسی ایسے امام کا مقلد ہو، جو اس کو حلال سمجھتے ہیں تو اس کی گواہی رد نہیں کی جائے گی۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ شطرنج کے کھلاڑی کی شہادت اس وقت رد کی جائے گی جب کہ درج ذیل امور میں سے کوئی ایک پایا جائے:

جب کہ جوا کے ساتھ ہو، یا اس کی وجہ سے نماز فوت ہو، یا وہ اس پر بار بار قسم کھائے، یا راستے پر کھیلے، یا اس کے ساتھ کسی فسق کا تذکرہ کرے۔

اس کی گواہی مطلقاً اس وجہ سے رد نہیں کی جائے گی کہ اس کی اباحت میں اختلاف کی وجہ سے شبہ ہے [1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸۳، کفایۃ الطالب ۲/ ۴۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۷، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۵، کشاف القناع ۶/ ۴۲۳۔

لعبۃ

دیکھئے: ''لعب''، ''تصویر''۔

لعن

تعریف:

۱- ''لعن'' کا معنی لغت میں خیر سے دور کرنا، دھتکارنا ہے، ایک قول ہے: اللہ تعالی کی طرف سے دھتکارنا، دور کرنا ہے، اور مخلوق کی طرف سے، برا بھلا کہنا، بدعاء کرنا ہے، دور جاہلیت میں عرب کے لوگ اپنے بادشاہوں کو یہ کہہ کر سلام کرتے تھے: أبيت اللعن: جس کا معنی یہ ہے کہ اے بادشاہ! آپ کوئی ایسا کام کرنے سے گریز کریں جس پر آپ کو برا بھلا کہا جائے[1]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

سبّ:

۲- سبّ لغت و اصطلاح میں گالی دینا ہے، یعنی: دوسرے کے روبرو ایسی بات کہنا، جس کو وہ ناپسند کرے، اگرچہ اس میں کوئی حد نہ ہو[2]۔

عزالدین بن عبدالسلام نے کہا: لعن، قباحت میں مطلق ''سبّ'' سے بڑھ کر ہے[3]۔

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) تاج العروس، إعانۃ الطالبین ۲/ ۲۵۰، منح الجلیل ۴/ ۴۷۶۔

(۳) قواعد الأحکام ۱/ ۲۰۔

لعن سے متعلق احکام:

کس پر لعنت کرنا جائز، اور کس پر ناجائز ہے:

۲- اس پر فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ پاک باز مسلمان کو لعنت کے ذریعہ بددعاء دینا حرام ہے۔

فاسق معین مسلمان کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ و شافعیہ کے یہاں راجح مذہب اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح مذہب، اور مالکیہ میں ابن عربی کا قول ہے کہ اس پر لعنت کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا، جس نے بار بار شراب نوشی کی تھی تو حاضرین میں سے کسی نے کہا: اے اللہ! اس پر لعنت کر، کتنی بار لایا جاچکا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"فوالله ما علمت أنه يحب الله و رسوله"**[۱] (خدا کی قسم! میں تو یہی جانتا ہوں کہ وہ اللہ اور اس کے رسول سے محبت رکھتا ہے)۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ فاسق معین پر لعنت کرنا جائز ہے[۲]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کسی پر بددعا یا کسی کے لئے دعا کرنا چاہتے تو رکوع کے بعد، قنوت پڑھتے تھے، اور بعض مرتبہ آپ فجر کی نماز میں فرماتے تھے: **"اللهم العن فلانا و فلانا لأحياء من العرب"**[۳] (اے اللہ! فلاں فلاں عرب کے چند قبائل پر لعنت بھیج)۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ أتى بشارب خمر مراراً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۷۵) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴۱، القرطبی ۲/ ۱۸۹، القلیوبی ۳/ ۲۰۴، کشاف القناع ۶/ ۱۲۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۰۳، ۳۰۸، فتح الباری ۱۲/ ۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الأذکار ص ۵۴۸ طبع دار ابن کثیر بیروت۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ كان إذا أراد أن يدعو على أحد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۲۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

قرطبی اور ابن حجر نے کہا: جس پر حد قائم کردی جائے، اس پر لعنت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ حد کی وجہ سے اس کا گناہ مٹ گیا اور جس پر حد نافذ نہ کی جائے، اس پر لعنت کرنا جائز ہے، خواہ نام لے، یا معین کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کسی ایسے شخص پر جس پر لعنت واجب ہوتی اسی وقت تک لعنت کرتے، جب تک وہ موجب لعنت حالت میں ہوتا، لہذا جب وہ اس سے توبہ کرلے اور اس سے باز آجائے اور حد اس کو پاک کردے تو اس پر کوئی لعنت نہیں کی جائے گی[۱]۔

۴- غیر معین کفار اور گنہ گار مسلمانوں پر لعنت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"أن رسول الله ﷺ لعن الواصلة و المستوصلة**[۲]**" "ولعن آكل الربا**[۳] **ولعن المصور"**[۴] (رسول اللہ ﷺ نے بالوں میں جوڑ لگانے والی، اور جوڑ لگوانے والی عورت پر لعنت کی، سودخور پر لعنت کی، تصویر بنانے والے پر لعنت کی)، اور فرمایا: **"لعن الله من غير منار الأرض"**[۵] (اللہ تعالی اس پر لعنت کرے جو زمین کے حدود کے نشانات کو مٹائے)، **"ولعن رعلاً و ذكواناً وعصية"**[۶] (آپ نے رعل، ذکوان اور عصیہ پر

(۱) القرطبی ۲/ ۱۸۹، فتح الباری ۱۲/ ۷۶۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۷۴) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۶) نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لعن آكل الرباء" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۹) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لعن المصور" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۶) نے حضرت ابوجحیفہؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "لعن الله من غير منار الأرض" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۶۷) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۶) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لعن رعلاً......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

لعنت کی)، یہ تینوں عربی قبائل ہیں، آپ نے یہود و نصاری پر لعنت کی، اس لئے کہ مراد جنس ہے، افراد نہیں اور ان میں وہ بھی ہیں، جو حالت کفر میں مریں گے۔

لعنت یہ بیان کرنے کے لئے ہوتی ہے کہ یہ اوصاف، ان سے نفرت دلانے اور روکنے کے لئے ہیں، ان اجناس کے ہر فرد پر لعنت کرنا مقصود نہیں، اس لئے کہ ایک معین شخص مثلاً اس ظالم پر لعنت کرنا جائز نہیں، تو ان اجناس کے ہر فرد پر کیسے جائز ہوگا اور جب مراد جنس ہے جس کی وجہ وہی نفرت دلانا اور روکنا ہے، جو ہم نے کہا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ گناہ کبیرہ ہوں اس کے برخلاف کچھ لوگوں نے لعنت کو کبیرہ گناہوں سے متعلق کیا ہے، اس لئے کہ کبیرہ کے علاوہ میں لعنت آئی ہے [1]۔

۵ - کافر معین اگر زندہ ہو تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اس پر لعنت کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ وفات کے وقت اس کی حالت کیا ہوگی، معلوم نہیں، اور اللہ تعالی نے مطلق لعنت کے بارے میں کفر پر وفات کی شرط لگائی ہے، فرمان باری ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَمَاتُوْا وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ النَّاسِ اَجْمَعِيْنَ" [2] (بے شک جو لوگ کفر کرتے ہیں اور مرجائیں اسی حال میں کہ وہ کافر ہیں سو یہ وہی لوگ ہیں کہ ان پر لعنت ہے اللہ کی، اور فرشتوں کی اور آدمیوں کی سب کی) نیز اس لئے کہ اس کافر کا خاتمہ کس حال پر ہوگا، ہمیں معلوم نہیں۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت، مالکیہ میں ابن عربی کا قول اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ کافر معین پر لعنت کرنا جائز ہے، ابن عربی نے کہا: یہ اس کے ظاہر حال کی وجہ سے ہے اور اس لئے ہے کہ اس کے ساتھ قتل وقتال جائز ہے۔

رہا بلا تعیین مجموعی طور پر کفار پر لعنت کرنا، اسی طرح کفر پر مرنے والوں پر لعنت کرنا تو بلا اختلاف جائز ہے، اس لئے کہ امام مالک نے داؤد بن حصین سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اعرج کو یہ کہتے ہوئے سنا: میں نے لوگوں کو اسی حال میں پایا کہ وہ رمضان میں کفار پر لعنت کررہے تھے۔ قرطبی نے کہا: ہمارے علماء نے کہا: خواہ وہ اہل ذمہ ہوں یا نہ ہوں [1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جانور اور جمادات پر لعنت کرنا جائز نہیں [2]، اس لئے کہ عمران بن حصینؓ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: "**بينما رسول الله ﷺ في بعض أسفاره وامرأة من الأنصار على ناقة فضجرت فلعنتها فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال: خذوا ما عليها ودعوها فإنها ملعونة" قال: عمران: فكأني أراها الآن تمشي في الناس ما يعرض لها أحد**" [3] (رسول اللہ ﷺ ایک سفر میں تھے، ایک انصاری خاتون ایک اونٹنی پر سوار تھی، اونٹنی بدکی عورت نے اس پر لعنت کی، رسول اللہ ﷺ نے سنا اور فرمایا: جو سامان اس پر ہے اتار لو، اور اس کو چھوڑ دو، کیوں کہ وہ ملعون ہے)، عمران نے کہا: گویا وہ اونٹنی اب میری نگاہوں کے سامنے ہے، وہ لوگوں میں پھرتی تھی، کوئی اس سے تعرض نہ کرتا)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۴۱، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۰۴، إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۲۳، الأذکار رص ۳۷ ۳، فتح الباری ۱۲/ ۷۶، القرطبی ۲/ ۱۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۰۳، کشاف القناع ۶/ ۱۲۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۶۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴۲، القلیوبی ۳/ ۲۰۴، القرطبی ۲/ ۱۸۸، کشاف القناع ۶/ ۱۲۵، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۰۳، الأذکار رص ۵۴۸۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۳/ ۱۱۹، الأذکار رص ۵۴۵ - ۵۴۶، القلیوبی ۳/ ۲۰۴۔

(۳) حدیث: "**بينما رسول الله ﷺ في بعض أسفاره......**" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۴) نے کی ہے۔

لَغْط

تعریف:

۱-"لغط "(غین معجمہ کے سکون وفتحہ کے ساتھ)مبہم مخلوط آوازیں، اورشوروغوغا جوسمجھ میں نہ آئے۔

اصطلاح میں قلیوبی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے:بلندآواز، خواہ قراءت میں ہو یاذکر میں یارسول اللہ ﷺ پردرود بھیجنے میں [(۱)]۔

متعلقہ الفاظ:

لغو:

۲- لغو کا معنی لغت میں: نا قابل اعتبار کلام وغیرہ اور جس سے کوئی فائدہ نہ ہو [(۲)]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: لغو وہ ہےجس کا کوئی معنی نہ ہواور نہ حکم کےثبوت کےحق میں،اس پرآثارمرتب ہوں [(۳)]۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ لغط کا معنی مقصود ہوتا ہےاورلغو کا معنی کبھی کبھی مقصودنہیں ہوتا۔

لغط سے متعلق احکام:

۳- جمہورفقہاء کا مذہب ہے کہ تین جگہوں پرآواز پست کرنامستحب

(۱) لسان العرب،المصباح المنیر ،حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۴۷۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) قواعدالفقہ للبرکتی۔

اورآواز بلند کرنامکروہ ہے: جنازہ میں چلنے کی حالت میں، جنگ میں اور ذکر کے وقت،خواہ لغط (آواز بلند کرنا) قراءت قرآن یا ذکر، یا کلمہ پڑھنے یا نبی ﷺ پردرود بھیجنے میں ہو [(۱)]۔

ان کا استدلال قیس بن عبادؓ کی روایت سے ہے کہ "**كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند الجنائز و عند القتال و عند الذكر**" [(۲)] (صحابہ کرام، جنازہ کے پاس، جنگ میں، اور ذکر کے وقت آواز بلند کرنا، ناپسند کرتے تھے)۔

ابن عابدین نے اس اثر پر یہ حاشیہ لکھا ہے: پھراس گانے کے وقت آواز بلند کرنے کے بارے میں کیا خیال ہےجس کولوگ وجداور محبت کہتے ہیں؟ شربینی خطیب نے کہا: جاہل قراء،(جنازہ کے پاس) جوالفاظ کوکھینچتے،اورکلام کواپنے موضوع سے نکالتے ہیں،وہ حرام ہے، اس پرنکیر کرناضروری ہے [(۳)]۔

۴-فقہاء نے ذکر میں لغط اورآواز بلند کرنے کی کراہت سے حج میں تلبیہ کومستثنی کیاہے۔

جمہورفقہاء کامذہب ہے کہ تلبیہ میں آواز بلند کرنامستحب ہے،اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:"**جاء ني جبرئيل عليه السلام فقال: يامحمد مر أصحابک أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية فإنها من شعائر الحج**" [(۴)] (میرے پاس جبریل علیہ السلام آئے اور

(۱) المجموع ۵/ ۳۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۹، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۴۷، ابن عابدین ۵/ ۲۵۵، ۲۶۹، فتح القدیر ۱/ ۴۶۹، بدائع الصنائع ۱/ ۳۱۰، کشاف القناع ۲/ ۱۳۔

(۲) قول قیس بن عبادؓ:"كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت......" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۴/ ۷۴) میں کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۹،سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث:"جاء نی جبریل فقال: یا محمد مر أصحابک أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية......" کی روایت حاکم (۱/ ۴۵۰) نے حضرت زید =

کہا: محمد! اپنے ساتھیوں کو حکم دیں کہ تلبیہ میں آواز بلند کریں، کیونکہ یہ حج کے شعائر میں سے ہے) اور خصوصا حالات میں تبدیلی کے وقت، جیسے سوار ہونے، سواری سے اترنے، اوپر چڑھنے، نیچے اترنے، اور ساتھیوں سے ملنے کے وقت۔

تفصیل اصطلاح "تلبیہ" فقرہ/ ۵-۶ میں ہے۔

لغۃ

تعریف

۱- لغت: اہل لغت کے نزدیک: زبان ہے، اس کی تعریف: ایسی آوازیں، جن سے ہر قوم اپنے اغراض کو بیان کرتی ہے، یہ "فعلۃ" کے وزن پر، لغوت سے ماخوذ ہے، جس کے معنی، گفتگو کرنا ہے (۱)۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کلام:

۲- کلام لغت میں: کسی قابل فہم معنی کے لئے مسلسل آوازوں کا نام ہے۔

راغب اصفہانی نے کہا: کلام کا اطلاق، منظوم الفاظ اور اس میں پائے جانے والے معانی دونوں پر ہوتا ہے (۳)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

لغت، کلام کے بعض اطلاقات میں اس کے مرادف ہے۔

ب- بیان:

۳- بیان کا معنی لغت میں: ظاہر کرنا، وضاحت کرنا، توضیح، اور مخفی یا

---

(۱) لسان العرب مادہ: "لغا"۔

(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المفردات، المصباح المنیر۔

= بن خالد الجہنیؓ اور ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور انہوں نے کہا: یہ ساری اسانید صحیح ہیں، ان میں سے کوئی بھی معلوم نہیں، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

مبہم کا انکشاف کرنا ہے[1]۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "عَلَّمَهُ الْبَيَانَ"[2] (اس کو گویائی سکھلائی) یعنی وہ کلام جس کے ذریعہ اپنے دل کی بات بیان کرے۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

بیان، لغت سے خاص ہے۔

واضع لغت:

۴-واضع لغت کے بارے میں چند مختلف اقوال ہیں:

اول: واضع، اللہ تعالی ہے، لہذا لغت توقیفی ہے، یہ اشعری اور ان کے پیروکاروں کا مذہب ہے۔

دوم: واضع، انسان ہے، یہ ابوہاشم اور ان کے پیروکار معتزلہ کا مذہب ہے، لہذا لغت اصطلاحی ہے۔

سوم: لغت کی ابتداء توقیفی ہے اللہ تعالی کی طرف سے تعلیم کے ذریعہ ہوئی اور باقی اصطلاح کے ذریعہ۔

چہارم: اس کی ابتداء اصطلاح کے ذریعہ ہوئی اور باقی توفیقی ہے۔

پنجم: خود الفاظ اپنے معانی پر بالذات دلالت کرتے ہیں، اس کے قائل عبادہ بن سلیمان ہیں۔

ششم: یہ سارے اقوال ممکن ہیں، کوئی قطعی نہیں، شوکانی نے کہا: اسی کے قائل جمہور ہیں[3]۔

غزالی نے کہا: ان اقسام میں صحیح وحقیقت کیا ہے، کسی عقلی دلیل یا خبر متواتر یا قطعی سماعت کے بغیر یقینی طور پر اس کے معلوم ہونے کی کوئی توقع نہیں، اس میں عقلی دلیل کی کوئی گنجائش نہیں، کوئی متواتر خبر منقول نہیں اور نہ کوئی قطعی سماعت ہے، لہذا ایک ایسے امر میں اٹکل بازی رہ جاتی ہے، جس کے ساتھ عملی عبادات کا کوئی تعلق نہیں اور اس کا عقیدہ رکھنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں، لہذا اس میں پڑنا فضول اور بے اصل ہے[1]۔

تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

لغت سے متعلق احکام:

لغت سے چند احکام متعلق ہیں جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

اول: لغت سیکھنا:

۵-لغت سیکھنا مشروع، بلکہ فی الجملہ مطلوب ہے، البتہ عربی زبان سیکھنے کا حکم دوسری زبانوں کے سیکھنے کے حکم سے الگ ہے۔

الف-عربی زبان سیکھنا:

۶-تمرتاشی اور حصکفی نے کہا: عربی زبان کو ساری زبانوں پر فضیلت حاصل ہے، یہ جنتیوں کی زبان ہے جو اس کو سیکھے یا اسے دوسرے کو سکھائے اس کو ثواب ملے گا[2]، حدیث میں ہے: "أحبوا العرب لثلاث: لأني عربي، و القرآن عربي، و كلام أهل الجنة عربي"[3] (تین باتوں کی وجہ سے عربوں سے محبت کرو: اس لئے کہ میں عربی ہوں، قرآن عربی ہے اور اہل جنت کا کلام عربی ہے)۔

---

(۱) المفردات للراغب۔

(۲) سورۂ رحمٰن ر ۴۔

(۳) ارشاد الفحول رص ۱۴۔

---

(۱) المستصفی ار ۳۱۸۔

(۲) الدر المختار ۵ / ۲۶۹۔

(۳) حدیث: "أحبوا العرب......" کو ہیثمی نے المجمع (۱۰ / ۵۲) میں ذکر کیا ہے اور کہا کہ: اس کی روایت طبرانی نے "الکبیر" اور "الاوسط" میں کی ہے، البتہ اس میں یہ الفاظ ہیں: "لسان أهل الجنة عربي" اس میں علاء بن عمر وحنفی ہیں، جو بالاجماع ضعیف ہیں۔

امام شافعی نے کہا: عربی زبان سب سے وسیع نہج والی اور زیادہ الفاظ والی زبان ہے، زبان میں سب سے افضل وہ شخص ہے، جس کی زبان نبی علیہ السلام کی زبان ہو، اور "واللّٰہ اعلم" یہ ناجائز ہے کہ کسی ایک حرف میں بھی آپ کی زبان والے آپ کی زبان کے علاوہ دوسری زبان والوں کے تابع ہوں، بلکہ ہر زبان آپ کی زبان کے تابع ہے اور آپ سے پہلے ہر دین والے کا فرض ہے کہ آپ کے دین کا اتباع کریں [1]۔

چوں کہ قرآن وسنت مطہرہ، عربی زبان میں ہیں اور ان دونوں کا علم، عربی زبان جاننے پر موقوف ہے، اور اس سے ہٹ کر ان دونوں کو سمجھنے کی کوشش کرنے کی کوئی سبیل نہیں، اس لئے عربی زبان کا علم ایک اہم ترین واجب ہے [2]، لہذا ہر مسلمان کا فرض ہے کہ حتی المقدور عربی زبان سیکھے، تاکہ عربی زبان میں لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کی گواہی دے، کتاب اللہ کی تلاوت کرے، فرض تکبیر، تسبیح وتشہد اور دوسرے اوامر کو پڑھے [3]، رہا علوم عربیت میں تبحر حاصل کرنا جو قرآن وسنت اور اسرار شریعت کو سمجھنے میں ضروری ہے تو یہ فرض کفایہ ہے، اگر کچھ مسلمان اس کو انجام دے دیں تو باقی لوگوں سے حرج ساقط ہوجائے گا، اور اگر سب لوگ اس کو نظرانداز کریں تو سب گنہ گار ہوں گے [4]۔

ب-عربی کے علاوہ دوسری زبانوں کا سیکھنا:

۷-افراد کے لئے غیر عربی زبان سیکھنا مباح ہے، بلکہ اس کا سیکھنا ان کے لئے کبھی کبھی مستحب ہوتا ہے، اور مفاد عامہ جیسے دشمن کے شر سے بچنے کے لئے اس کو سیکھنا واجب کفایہ ہے، حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث میں ہے: "**أمرنی رسول الله ﷺ أن أتعلم له كتاب يهود، قال: إنی والله ما أمن يهود علی كتاب، قال فمر بی نصف شهر حتی تعلمته له، قال: فلما تعلمته كان إذا كتب إلی يهود كتبت إليهم، وإذا كتبوا له قرأت له كتابهم**" [1] (مجھے رسول اللہ علیہ السلام نے حکم دیا کہ آپ کے لئے یہودیوں کی تحریر سیکھوں، آپ نے فرمایا: بخدا! مجھے تحریر کے سلسلہ میں یہودیوں پر بھروسہ نہیں)، انہوں نے کہا: مجھ پر آدھا مہینہ بھی نہیں گذرا تھا کہ میں نے اس کو سیکھ لیا، کہتے ہیں جب میں نے اس کو سیکھ لیا اور رسول اللہ علیہ السلام کو یہودیوں کے نام خط لکھنا ہوتا تو میں ہی اس کو لکھتا اور جب وہ آپ کو خط لکھتے تو میں ان کا خط پڑھ کر آپ کو سناتا)، ایک روایت میں ہے: "**أنه أمره أن يتعلم السريانية**" [2] (رسول اللہ علیہ السلام نے انہیں سریانی زبان سیکھنے کا حکم دیا)، اسلام ایک عالمی پیغام ہے، فرمان باری ہے "قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُوْلُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمِيْعًا" [3] (کہہ دیجئے کہ اے انسانو! بے شک میں اللہ کا رسول ہوں تم سب کی طرف) اور مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے کہ وہ یہ پیغام تمام انسانوں تک ایسی زبان میں پہنچائیں جن کو وہ سمجھتے ہوں [4]۔

---

(۱) الرسالۃ للشافعی رص ۴۲، ۴۶۔
(۲) الموافقات ۲؍ ۶۴ قدرے تصرف کے ساتھ۔
(۳) الرسالۃ للشافعی رص ۴۸۔
(۴) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۹؍ ۲۱۴۔

---

(۱) حدیث زید بن ثابتؓ: "أمرنی رسول الله ﷺ أن أتعلم له كتاب......" کی روایت ترمذی (۵؍ ۶۷-۶۸) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۲) حدیث: "أنه أمر زيد بن ثابت أن يتعلم......" کی روایت احمد (۵؍ ۱۸۲) اور حاکم (۳؍ ۴۲۲) نے کی ہے۔
(۳) سورۂ اعراف؍ ۱۵۸۔
(۴) المغنی ۹؍ ۱۰۰، فتح الباری ۱۳؍ ۱۸۵-۱۸۶۔

دوم: عربی زبان کا دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنا:

۸ - معانی پر دلالت کرنے والے الفاظ کی حیثیت سے عربی زبان کے دورخ ہیں:

اول: اس لحاظ سے کہ وہ مطلق الفاظ وعبارات ہیں جو مطلق معانی پر دلالت کرتی ہیں اور یہی اصل دلالت ہے۔

دوم: اس لحاظ سے کہ وہ مقید الفاظ وعبارات ہیں، جو خاص معانی پر دلالت کرتی ہیں اور یہ ثابت دلالت ہے۔

شاطبی نے ان دونوں لحاظ سے عربی زبان کا دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے کا حکم بیان کیا ہے۔

تفصیل اصطلاح: (ترجمہ فقرہ ر ۳) میں ہے۔

سوم: قاضی کا کسی کو ترجمان رکھنا:

۹ - فقہاء کا مذہب ہے کہ آداب قضاء میں داخل ہے کہ قاضی کوئی ترجمان رکھے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کے پاس دو عجمی مقدمہ لائیں، جن کی زبان وہ نہیں جانتا ہو، یا کوئی ایک عربی اور دوسرا عجمی ہو، ترجمان فریقین کی زبان کا ترجمہ کرے گا۔

قاضی کے ترجمان رکھنے کے حکم اور ترجمان کی تعداد کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مدعی یا مدعی علیہ عجمی ہو، یا قاضی اس کی زبان نہ جانتا ہو، یا فریقین یا کسی ایک کی یہ حالت ہو، یا ایک دوسرے کی زبان نہ جانتے ہوں تو قاضی کا فرض ہے کہ مدعی، مدعی علیہ اور اپنے لئے دو عادل ترجمان رکھے اور خود بھی اس کو سمجھے یہ محمد بن حسن اور زفر کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا: ترجمہ میں ایک عادل آدمی کا قول قبول کیا جائے گا [۱]۔

(۱) روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ ۱ر ۱۸۹۔

مالکیہ میں خرشی نے کہا: اشہب اور ابن نافع دونوں ساتھیوں نے سنا کہ اگر قاضی کے پاس ایسے لوگ مقدمہ پیش کریں، جو عربی کے علاوہ دوسری زبان بولتے ہوں اور قاضی ان کی بات نہ سمجھتا ہو تو مناسب ہے کہ ایک ثقہ، مامون (معتبر) مسلمان مرد ان کی ترجمانی کرے، دو ہوں تو یہ میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے، لیکن ایک کافی ہے، کافر یا غلام یا ناپسندیدہ (غیر معتبر) کا ترجمہ قبول نہیں کیا جائے گا، عورت اگر پاک باز ہو تو اس کے ترجمہ میں کوئی مضائقہ نہیں [۱]۔

شافعیہ نے کہا: قاضی کے لئے ایک ترجمان رکھنا مندوب ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ فریقین یا گواہوں کی زبان سے ناواقف ہو، اور اگر قاضی فریقین کی زبان جانتا ہو تو ترجمان نہ رکھے اور ترجمان کے لئے عدالت، آزاد ہونا اور تعداد یعنی دو ہونا شرط ہے اگر چہ زنا کا مقدمہ ہو، اور اگر چہ سارے گواہ عجمی ہوں، اس لئے کہ وہ قاضی کے پاس ایسی بات نقل کرتا ہے، جس کو قاضی نہیں جانتا، لہذا یہ تزکیہ کرنے والے اور گواہ کی طرح ہوگا، ہاں ایک مرد اور دو عورتیں ان امور میں کافی ہیں، جن کا ثبوت ان کے ذریعہ ہوجاتا ہے اور ان دونوں گواہوں پر چار عورتوں کو ان امور میں (جن کا ثبوت ان کے ذریعہ ہوتا ہے) قیاس کیا گیا ہے اور فریقین کی طرف سے دو کافی ہیں، جیسے فرع کے گواہ [۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر عربی قاضی کے پاس دو عجمی مقدمہ لے کر آئیں، جن کی زبان قاضی نہ جانتا ہو یا ایک عجمی ایک عربی ہو، تو دونوں کی طرف سے ترجمان ضروری ہے، اور دو عادل مردوں کے بغیر ترجمہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

ان کے نزدیک ترجمہ گواہی ہے جس میں عدد اور عدالت کی

(۱) الخرشی ۷ر ۱۴۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸ر ۲۴۰۔

ضرورت ہے، اور اس میں وہ تمام شرائط معتبر ہوں گے جن کا اعتبار، اس حق کے اقرار پر گواہی میں ہوتا ہے، لہذا اگر اس کا تعلق حدود و قصاص سے ہو، تو اس میں آزاد ہونا معتبر ہوگا اور دو مرد گواہوں کا ہونا ضروری ہوگا اور اگر اس کا تعلق قصاص سے نہ ہو تو اس میں ایک مرد اور دو عورتوں کا ترجمہ کافی ہوگا اور اس میں آزاد ہونا شرط نہیں، اور اگر حد زنا میں ہو تو ترجمہ کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول: اس میں چار آزاد عادل مردوں سے کم کافی نہ ہوں گے۔

دوم: اس میں دو مرد کافی ہوں گے [1]۔

چہارم: غیر عربی زبان میں قرآن کی تلاوت کرنا:

۱۰ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ غیر عربی زبان میں قرآن پڑھنا ناجائز ہے، سورۂ فاتحہ یا کوئی اور سورہ غیر عربی زبان میں پڑھنے سے نماز صحیح نہیں ہوگی، اگرچہ نمازی عربی میں نہ پڑھ سکے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" [2] (سو تم لوگ سے جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو) اور قرآن کا ترجمہ قرآن نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ قرآن کے جس حصہ کا ترجمہ کیا جاسکے، اس کو فارسی میں پڑھنا جائز ہے۔

تفصیل اصطلاح: (ترجمہ فقرہ/ ۶) میں ہے۔

نماز میں عجمی زبان میں تکبیر تحریمہ کہنا اور اذان دینا، جمعہ کا خطبہ دینا، تشہد اور نماز کے اذکار کے حکم کے بارے میں دیکھا جائے اصطلاح (تکبیرۃ الإحرام فقرہ/ ۷ اور ترجمۃ فقرہ/ ۹)۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۲) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

لغو

تعریف:

۱ - لغو: لغت میں اس کے بہت سے معانی ہیں:

مثلاً: ناکارہ، ناقابل اعتبار کلام وغیرہ اور جس سے کوئی فائدہ نہ ہو۔

نیز: جس کا دل سے عزم نہ ہو جیسے یوں کہنا: لا واللہ، بلی واللہ (نہیں، اللہ کی قسم، ہاں، اللہ کی قسم)۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا: لغو، جھگڑے میں ہوتا ہے، اور ہنسی و مذاق ایسی گفتگو میں ہوتا ہے، جس کا دل سے عزم نہ ہو [1]۔

امام شافعی نے کہا: لغو: ایسا کلام ہے، جس کا عزم نہ ہو۔

نیز: گناہ اور اس معنی میں یہ فرمان باری ہے "لَايُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ" [2] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا)۔

مطلب یہ ہے کہ اگر تم کفارہ ادا کردو تو اللہ تعالیٰ قسم میں گناہ پر تم سے مواخذہ نہیں کرے گا۔

نیز: ایک معنی شور وغوغا ہے اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لاَ تَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيْهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُوْنَ" [3] (اور کافر کہتے ہیں کہ اس قرآن کو سنو ہی

(۱) قول عائشہؓ: "إنما اللغو فی المراء والهزل..." کی روایت ابوالشیخ الاصبہانی نے اپنی تفسیر میں کی ہے، جیسا کہ الدر المنثور للسیوطی (۳/ ۱۵۱) میں ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۳) سورۂ فصلت/ ۲۶۔

مت اور اس کے درمیان میں غل مچادیا کرو شاید (اسی طرح) تم غالب آ جاؤ)۔

نیز ایک معنی: بولنا ہے، کہا جاتا ہے: **هذه لغتهم التي يلغون بها**: یعنی یہ ان کی زبان ہے جس میں وہ بولتے ہیں **لغو الطير** : پرندوں کی آوازیں[1]۔

اصطلاح میں: کلام میں ایسی چیز ملانا، جو غیر معتبر ہو، یعنی ایسا کلام جس کا حکم کے ثبوت وغیرہ میں کوئی معنی نہ ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

باطل:

۲- باطل لغت میں: جس کا حکم ساقط ہو، کہا جاتا ہے: "**بطل الشيء يبطل بطلا و بطولا و بطلانا**" جس کا حکم فاسد یا ساقط ہو[3]۔

اصطلاح میں: برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: لغو وہ ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح نہ ہو، یا غیر معتبر و غیر مفید ہو، یا جس کا معنی، اس کے صورتاً موجود ہوتے ہوئے نہ ہو، اس وجہ سے کہ اہلیت نہ ہو یا محل نہ ہو[4]۔

لغو اور باطل کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، باطل، لغو سے عام ہے، ہر لغو باطل ہے، لیکن ہر باطل لغو نہیں۔

لغو سے متعلق احکام:

اول: لغو یمین:

۳- لغو یمین کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی رص ۴۵۴۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۴) قواعد الفقہ رص ۲۰۲۔

تفصیل اصطلاح: (أیمان فقرہ ر ۱۰۳) میں دیکھیں۔

لغو یمین کا کفارہ:

۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ لغو یمین میں کفارہ نہیں اور نہ قسم کھانے والے پر گناہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے:

"**لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ**"[1] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرتا ہے)، اللہ تعالی نے کفارہ اس قسم میں مقرر کیا ہے جو قابل مواخذہ ہو، اور لغو قسم میں مواخذہ کی نفی کی ہے، لہذا کفارہ کا نہ ہونا لازم آتا ہے۔

جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ لغو یمین میں کفارہ نہیں ہے، ان میں: ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ، ابو مالک، زرارہ بن اوفی، حسن، نخعی، اوزاعی اور ثوری ہیں۔

امام احمد و نخعی سے مروی ہے کہ جو شخص کسی چیز کا حلف اس خیال سے اٹھائے کہ وہ اس کے حلف کے موافق ہے، حالانکہ ایسا نہ ہو تو اس میں کفارہ ہوگا، اور یہ لغو یمین میں داخل نہیں، اس لئے کہ اللہ کی قسم، مخالفت کے ساتھ پائی گئی، لہذا اس سے کفارہ واجب ہوگا، جیسے مستقبل کی قسم میں[2]۔

تفصیل اصطلاح: (کفارۃ، فقرہ ر ۹) میں ہے۔

لغو یمین کا زمانہ:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ لغو یمین، ماضی، یا حال، یا مستقبل میں

(۱) سورۂ مائدہ ر ۸۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۳ ر ۳، مواہب الجلیل ۳ ر ۲۶۷، کفایۃ الطالب الربانی ۲ ر ۱۶، روضۃ الطالبین ۳ ر ۷، المغنی لابن قدامہ ۸ ر ۶۸۷، ۶۸۸۔

کسی امر کی ہوتی ہے، مثلاً کہے: بخدا! میں نے زید سے بات نہیں کی اوراس کے گمان و اعتقاد میں تھا کہ اس نے زید سے بات نہیں کی، یا کہے: میں نے زید سے بات کی ہے، اوراس کے گمان میں تھا کہ اس نے بات کی ہے، حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہو، یا کہے: بخدا! یہ آنے والا زید ہے، حالانکہ وہ اس کے خلاف ہو، یا کہے کہ یہ پرندہ کوا ہے، اوراس کے گمان میں یہی ہو، پھراس کے خلاف ظاہر ہوجائے، اورجس کا دل سے عزم نہ ہواور نہ اس پر قسم کھانے کا قصد ہو، صرف زبان پر آجائے تو یہی لغو یمین ہے، خواہ ماضی کی ہو، یا حال کی، یا مستقبل کی (١)۔

حضرت عائشہؓ کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے، انہوں نے فرمایا: لغو جھگڑے میں ہوتا ہے اور ہنسی مذاق ایسی گفتگو میں ہوتا ہے جس کا دل سے عزم نہ ہو (٢)۔

حنفیہ اور مالکیہ میں عدوی وابن عرفہ کا مذہب ہے: مستقبل کی قسم میں لغو نہیں، اس لئے کہ مستقبل کی قسم، یمین منعقدہ ہے، خواہ قصد پایا جائے یا نہ پایا جائے، اوراگر حانث ہوتو اس کا کفارہ دیا جائے گا۔

حضرت عائشہؓ کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ، یمین لغو: لوگوں کی گفتگو میں جو لا واللہ! بلی واللہ! آتا ہے، اس کا تعلق ماضی سے ہے، مستقبل سے نہیں، اورجس وقت حضرت عائشہؓ سے یمین لغو کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے بعض روایات میں اس کی تفسیر ماضی سے کی، چنانچہ انہوں نے فرمایا: آدمی کا قول: ہم نے بخدا! ایسا کیا، ہم نے بخدا! یہ رکھا، اور یمین منعقدہ، مستقبل میں کس امر پر قسم کھانا ہے خواہ وہ نفی کی صورت میں ہو یا اثبات کی صورت میں، مثلاً یوں کہے: بخدا! میں یہ نہیں کروں گا، یا یوں کہے: بخدا! میں ایسا کروں گا۔

نیز اس لئے کہ مستقبل میں یمین کا لغو ہونا پوشیدہ ہے، لہذا کسی واقع ہونے والی چیز پراس کے حلف میں کفارہ کے ترک سے واقع نہ ہونے والی چیز پراس کے حلف میں کفارہ کا ترک کرنا لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اول میں عذر اور دوسرے میں جرأت ہے (١)۔

دوم: خطبۂ جمعہ کے دوران لغو:

٦ - خطبۂ جمعہ کے لئے خاموش رہنے کے حکم میں اور جو خطبہ کے لئے خاموش نہ ہو اس کے لغو کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح: (استماع فقرہ/ ١٢-١٤) میں ہے۔

خطبہ جمعہ کا لغو:

٧ - مالکیہ کا مذہب ہے کہ خطبہ کا عربی زبان میں ہونا ضروری ہے، غیر عربی میں خطبہ ہونا، لغو ہے، اوراگر حاضرین میں عربی جاننے والا کوئی نہ ہو اور خطیب عربی جانتا ہو تو واجب ہے اوراگر خطیب بھی نہ جانتا ہو تو واجب نہیں اور خطبہ جہراً ہونا ضروری ہے، سراً خطبہ نہ ہونے کے درجہ میں ہے، دوبارہ جہراً دیا جائے گا۔ ضروری ہے کہ اس کا اہتمام ہو (٢)۔

دیکھئے: ''خطبۃ'' فقرہ/ ٩۔

---

(١) مواہب الجلیل ٣/ ٢٦٦، بدایۃ المجتہد ١/ ٤٢٠ طبع الکلیات الأزہریہ، نہایۃ المحتاج ٨/ ١٦٩، ١٧٠، المغنی لابن قدامہ ٨/ ٦٨٨۔

(٢) قول عائشہؓ: ''إنما اللغو في المراء والهزل......'' کی تخریج فقرہ نمبر ١ میں گذر چکی ہے۔

---

(١) بدائع الصنائع ٣/ ٤، ٥، مواہب الجلیل ٣/ ٢٦٦، الخرشی ٣/ ٥٤۔

(٢) العدوی علی الخرشی ٢/ ٧٨۔

لفظ

تعریف:

۱- لفظ کا لغت میں: منہ میں موجود کسی چیز کو پھینکنا، "اللفظ بالشيء": بولنا، لفظ بقول حسن: عمدہ بات کہنا، لفظ بالکلام: زبان سے بولنا، اور "تلفظ" اسی معنی میں ہے، اور اسی مفہوم میں یہ فرمان باری ہے: "مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ" [1] (وہ کوئی لفظ منہ سے نہیں نکالنے پاتا، مگر یہ کہ اس کے آس پاس ہی ایک تاک میں لگا رہنے والا تیار ہے)، حدیث میں ہے: "ويبقى في الأرض شرار أهلها تلفظهم أرضوهم" [2] (زمین میں برے لوگ رہ جائیں گے جن کو زمین پھینک دے گی) [3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: لفظ وہ کلمہ ہے جو انسان یا جو اس کے حکم میں ہو بولے خواہ وہ مہمل ہو یا مستعمل [4]۔

(۱) سورۂ ق/ ۱۸۔

(۲) حدیث: "ويبقى فى الأرض شرار أهلها......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۰) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، منذری نے اس کو مختصر السنن (۳/ ۳۵۳، ۳۵۴) میں نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک راوی ہے جن کے بارے میں بہت سے حضرات نے کلام کیا ہے۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اشارہ:

۲- اشارہ لغت میں: کسی چیز کو حرکت دے کر اشارہ کرنا جس سے وہ بات سمجھ میں آ جائے جو گفتگو سے سمجھ میں آتی ہے، اس میں ہتھیلی، آنکھ اور بھوؤں وغیرہ سے اشارہ کرنا داخل ہے، اور اسی معنی میں ہے "أشار عليه بكذا" کسی کے سامنے اپنی رائے کا اظہار کرنا، اور جب مطلق بولا جائے تو حسی ہوتا ہے [1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اشارہ اور لفظ میں ربط: اشارہ سے وہی بات سمجھ میں آتی ہے، جو لفظ سے سمجھ میں آتی ہے، اور کبھی کبھی اشارہ، اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔

ب- سکوت:

۳- سکوت کے معنی خاموش رہنا ہے، یہ نطق کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "سكت الصائت سكوتا": آواز لگانے والا خاموش ہوگیا [2]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: سکوت کلام پر قدرت کے باوجود کلام نہ کرنے کے ساتھ خاص ہے [3]، اس بناء پر سکوت: تلفظ اور نطق کی ضد ہے۔

لفظ سے متعلق احکام:

الف- الفاظ کے ذریعہ مراد معلوم کرنا:

۴- الفاظ، چیزوں اور ضروریات کے بارے میں ارادہ اور خواہش کے ترجمان ہیں، اسی وجہ سے ابن قیم کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے بندوں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات ۱/ ۱۸۴، ۱۸۵۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۳) المفردات للراغب، التعریفات للجرجانی۔

میں ان کے مافی الضمیر کو بتانے اور سمجھانے کے لئے الفاظ وضع کئے، چنانچہ اگر ان میں کوئی دوسرے سے کوئی چیز چاہتا ہے تو اپنی مراد اور مافی الضمیر کو اپنے لفظ سے بتا دیتا ہے، اور ان ارادوں اور مقاصد پر الفاظ کے واسطے سے ان کے احکام مرتب کرتا ہے [۱]۔

ب-مخصوص الفاظ کے ساتھ مقید اور غیر مقید تصرفات:

کچھ تصرفات مخصوص الفاظ کے ساتھ مقید ہوتے ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

اول: عبادت میں:

۵-بعض عبادتیں بعض الفاظ کے ساتھ مقید ہیں، ان کے بغیر صحیح نہیں ہوتی ہیں، جیسے اذان، اقامت اور نماز میں تکبیر تحریمہ اور تشہد، اسی طرح بعض اذکار ماثورہ۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ذکر'' فقرہ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات۔

دوم: عقود میں:

۶-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ (عقد نکاح اور عقد سلم کے علاوہ) عقود میں کسی معین لفظ کی شرط نہیں، بلکہ جس لفظ سے بھی مقصود ادا ہو جائے عقد مکمل ہو جائے گا، اور اسی بنیاد پر یہ مشہور فقہی قاعدہ ہے: ''العبرة في العقود للمقاصد و المعاني لا للألفاظ و المباني'' [۲] یعنی عقود میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہے، الفاظ و مبانی کا نہیں۔

عقد نکاح کے بارے میں حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ بقیہ دوسرے عقود کی طرح یہ بھی کسی ایسے لفظ سے پورا ہو جاتا ہے جس سے زندگی بھر کے لئے ہمیشگی معلوم ہو [۱]، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ عقد نکاح میں کوئی ایسا لفظ ضروری ہے جو لفظ ''تزویج'' یا لفظ ''نکاح'' سے مشتق ہو، اس لئے کہ یہی دونوں قرآن کریم میں موجود ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''زَوَّجْنَا كَهَا'' [۲] (تو ہم نے اس کا نکاح آپ کے ساتھ کر دیا)، نیز ارشاد ہے: ''وَلاَ تَنْكِحُوا مَانَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ'' [۳] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں، مگر ہاں جو کچھ ہو چکا (ہو چکا)، ان دونوں کے علاوہ کسی لفظ سے عقد نکاح نہیں ہوگا [۴]۔

تنہا شافعیہ نے خاص الفاظ کے ساتھ مقید کرنے میں عقد نکاح کے ساتھ، عقد سلم کا اضافہ کیا ہے [۵]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صیغۃ'' (فقرہ/۶)۔

سوم: گواہی میں:

۷-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ گواہی کی ادائیگی میں لفظ ''أشهد'' (میں گواہی دیتا ہوں) ضروری ہے، لہذا میں جانتا ہوں، میں پہچانتا ہوں، مجھے یقین ہے، جیسے الفاظ قبول نہیں کئے جائیں گے، البتہ مالکیہ نے گواہی میں کسی مخصوص لفظ کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ ان کے یہاں کوئی بھی ایسا لفظ کافی ہے جس سے معلوم ہو کہ گواہ جس چیز کی گواہی دے رہا ہے اسے اس کا علم ہے [۶]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إثبات'' (فقرہ ۱۰) اور ''شهادة''

---

(۱) إعلام الموقعین ۳/۱۰۵۔
(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۳)۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۳۸۰، بدائع الصنائع ۲/۲۳۰، ۲۳۱۔
(۲) سورۂ الأحزاب/۳۷۔
(۳) سورۂ نساء/۲۲۔
(۴) مغنی المحتاج ۳/۱۴۰، المغنی ۶/۵۳۲، ۵۳۳۔
(۵) المنثور ۲/۳۱۲، مغنی المحتاج ۲/۱۰۴۔
(۶) بدائع ۶/۲۷۳، الشرح الصغیر ۲/۳۴۸، المغنی ۹/۲۱۶، الجمل علی المنہج ۵/۳۷۷۔

(فقرہ ۲۷)۔

چہارم: لعان کی قسموں میں:

۸-فقہاء نے لعان کی قسموں میں شرط لگائی ہے کہ ان میں مخصوص الفاظ یعنی (أشهد، لعنۃ، غضب) آئیں [1]، اس لئے کہ یہ نص قرآنی میں وارد ہیں، فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِّاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ وَ الْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ، وَ يَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِيْنَ، وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَا اِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ" [2] (اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں اور عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ اللہ کی قسم چار بار کھا کر کہے کہ بے شک مرد جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کا غضب ہو اگر مرد سچا ہے)۔

تفصیل اصطلاح: "لعان اور أیمان" (فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

ج- مخصوص الفاظ کے تلفظ پر اکراہ (مجبور کرنا):

۹-اکراہ ارادہ میں اثر انداز ہوتا ہے، اور اس کو ایک عیب شمار کیا جاتا ہے ...... اکثر فقہاء کا مذہب ہے کہ کسی لفظ کے تلفظ پر مجبور کرنا، اس پر اس کے اثر کے مرتب ہونے سے مانع ہے اگر چہ وہ کلمہ کفر ہو،

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۵، الاختیار ۳/ ۱۶۹، بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۰۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۸۵۔

(۲) سورۂ نور/ ۶-۹۔

اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ" [1] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآں حالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنی ہے)، نیز حدیث میں ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه" [2] (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا، بھول اور جس چیز پر اس کو مجبور کیا جائے اسے معاف کردیا ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "اکراہ" (فقرہ ۱۸، ۲۴)۔

د-الفاظ کے معانی کا قصد:

۱۰-لفظ ہی وہ صورت ہے جو متکلم کی مراد کو سامع تک پہنچاتا ہے، لہذا اگر صاحب لفظ اس کے معنی سے ناواقف ہو جیسے عجمی، تو یہ لفظ اس معنی کی ادائیگی کے قابل شمار نہیں کیا جائے گا، اور اس کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

قواعد الاحکام میں ہے: اگر عجمی کفر یا ایمان یا طلاق یا بیع یا شراء یا صلح یا ابراء کا کلمہ بولے تو کسی چیز پر مواخذہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے تقاضے کا التزام نہیں کیا اور نہ اس کا قصد کیا ہے، اسی طرح اگر کوئی عربی ان معانی پر دلالت کرنے والے عجمی لفظ بولے جس کا معنی وہ نہ جانتا ہو تو اس سے کسی چیز کا مواخذہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کا ارادہ نہیں کیا ہے، کیونکہ ارادہ کسی معلوم یا ظنی چیز سے ہی متعلق ہوتا ہے، اور اگر کوئی عربی اس طرح کی کوئی بات اس کے معانی کو سمجھتے ہوئے بالقصد زبان سے کہے، تو یہ اس کی طرف سے

(۱) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

(۲) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۵۳) میں کہا: اس کی اسناد صحیح ہے، اگر انقطاع سے محفوظ ہو۔

نافذ ہوگی (۱)۔

البتہ حنفیہ نے بھولنے والے، غلطی کرنے والے اور غافل کی طلاق، اسی طرح اس کی قسم کو واقع مانا ہے، کیونکہ طلاق اور قسم کے تعلق سے ان کے نزدیک قصد شرط نہیں (۲)۔

اسی طرح اگر کافر کو کلمہ اسلام کہنے پر مجبور کیا جائے تو انہوں نے اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا ہے، اگر مسلمان کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو اس کا حکم اس کے خلاف ہے (۳)۔

اگر کوئی لفظ بولے اور مقصود اس کی صورت ہو، معنی مقصود نہ ہو جیسے مذاق کرنے والا یا کھیل کرنے والا، تو اس کے تصرف پر جمہور فقہاء کے نزدیک اس کے احکام مرتب نہ ہوں گے، اور یہ لفظ، لغو ہوگا، پانچ امور اس سے مستثنیٰ ہیں: اس کی طلاق، قسم، نکاح، رجعت اور آزاد کرنا، کہ یہ سب اس کی طرف سے واقع ہوں گے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : النكاح والطلاق و الرجعة" (۴) (تین چیزیں ایسی ہیں، جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)، حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: ''چار چیز اگر بولی جائیں تو نافذ ہوں گی: طلاق، عتاق، نکاح اور نذر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاحات: ''صیغۃ''فقرہ/ ۹ ''عقد''فقرہ/ ۶ '' طلاق''فقرہ/ ۲۸ اور اس کے بعد کے فقرات ''نکاح'' اور ''ہزل''۔

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۱۰۳۔
(۲) الأشباہ لابن نجیم /۳۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۹، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۰۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۰۔
(۴) حدیث: "ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۸۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

ھ- کسی ایک لفظ کا دو یا زیادہ معانی میں مشترک ہونا:

۱۱- لفظ مشترک: وہ لفظ ہے جو لغت کے لحاظ سے، بدلیت کے طور پر دو یا زیادہ معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو یا یہ کہ لفظ ایک ہو اور معنی دونوں میں حقیقت کے طور پر متعدد ہو، جیسے لفظ ''قرء'' کہ یہ حیض وطہر دونوں میں حقیقت ہے (۱)، دیکھئے: ''اشتراک'' فقرہ/ ۳۔

اگر حلف اٹھائے کہ کسی جانور پر سوار نہیں ہوگا یا کوئی گوشت نہیں کھائے گا، یا کسی بستر پر نہیں بیٹھے گا یا کوئی ٹھنڈی چیز نہیں پئے گا تو یہ سارے الفاظ (جانور، گوشت، بستر اور ٹھنڈی چیز) کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، جانور کا اطلاق گدھے اور گھوڑے پر، لحم کا اطلاق بکری، اونٹ اور مچھلی پر، لفظ فراش کا اطلاق سونے اور بیٹھنے کے بستر پر ہوتا ہے، اور ٹھنڈی چیز پانی وغیرہ کو شامل ہے، لہذا حلف اٹھانے والے کی نیت یا متکلم کے قصد یا عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا اور لفظ کو اسی کی طرف پھیر دیا جائے گا، ابن قیم نے کہا: عرف وعادت کے تغیر سے فتوی میں تغیر کا ایک سبب، ''ایمان'' (قسموں) اقرار اور نذر وغیرہ کے تقاضے ہیں، لہذا اگر کوئی قسم کھائے کہ ''دابہ'' (جانور) پر سوار نہیں ہوگا اور وہ ایسے شہر میں ہو جہاں کے عرف میں لفظ ''دابہ'' گدھے کے ساتھ خاص ہو، تو اس کی قسم گدھے کے ساتھ خاص ہوجائے گی، اور گھوڑے یا اونٹ کی سواری کرنے سے وہ حانث نہیں ہوگا، پھر انہوں نے کہا: لہذا ہر شہر میں اس کے باشندوں کے عرف کے لحاظ سے فتوی دیا جائے گا، اور ہر شخص کو اس کے عرف وعادت کے مطابق فتوی دیا جائے گا (۲)۔

اسی طرح ابن عابدین نے فتاوی قاسم کے حوالہ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: وقف کرنے والے، وصیت کرنے والے، قسم کھانے

(۱) جمع الجوامع ۳/ ۲۷۴، ۲۷۵، کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۱۵۴۔
(۲) إعلام الموقعین ۳/ ۵۰۔

والے، نذر ماننے والے اور کوئی بھی عقد کرنے والے کے لفظ کو اس کے خطاب اور اس کی زبان جس کو وہ بولتا ہے میں اس کی عادت وعرف پر محمول کیا جائے گا، خواہ عربی زبان اور شارع کی زبان کے موافق ہو یا نہ ہو (۱)۔

و-صریح وکنایہ الفاظ:

۱۲ - صریح لغت میں وہ ہے جو دوسرے کے تعلقات سے خالص ہو، اصطلاح میں: ایسے کلام کا نام ہے جس کی مراد کثرت استعمال کے سبب واضح ظاہر اور نمایاں ہو۔

کنایہ لغت میں یہ ہے کہ کوئی چیز بول کر اس سے اس چیز پر استدلال کرے جس سے کنایہ کیا ہے، اصطلاح میں بقول جرجانی ایسا کلام ہے جس کی مراد استعمال کی وجہ میں مخفی ہو اگر چہ لغت میں اس کا معنی ظاہر ہو (۲)۔

اسی وجہ سے الفاظ کی دو قسمیں ہیں: صریح جس کی مراد ظاہر ہو، اور کنایہ جس کی مراد کسی قرینہ کے بغیر مخفی رہے، قرینہ سے ظاہر ہو، یہ تقسیم عقود وتصرفات کے بہت سے الفاظ میں جاری ہوتی ہے، جیسے طلاق، وقف، ہبہ، خطبہ، نکاح، خلع، ظہار، قذف اور نذر وغیرہ جن میں صریح وکنایہ دونوں طرح کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں، ان کی تفصیل کے لئے ان کی اپنی اپنی اصطلاحات اور اصطلاح ''صریح'' فقرہ/ ۱۲، ۲۱ اور کنایۃ میں دیکھیں۔

ز-معین الفاظ سے روکنا:

۱۳ - شرعی مقاصد کی خاطر، بعض الفاظ سے منع کیا گیا ہے، مثلاً فرمان باری: "لَا تَقُوْلُوْا : رَاعِنَا وَ قُوْلُوْا انْظُرْنَا" (۱) (''راعنا'' مت کہا کرو اور ''انظرنا'' کہا کرو)۔

نیز عنب (انگور) کو ''کرمہ'' کہنے اور نماز مغرب کو ''عتمہ'' کہنے سے ممانعت، دور جاہلیت کے سلام کے الفاظ ''عم صباحاً ومساءً'' (صبح وشام مبارک) سے ممانعت، نیز اہل ذمہ کو مسلمانوں کے ساتھ خاص الفاظ سلام کے ساتھ، سلام کا آغاز کرنے کی ممانعت وغیرہ۔

ان کی تفصیلات ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھیں۔

(۱) مجموع رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۸۔
(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط، التعریفات للجرجانی، فتح القدیر، مع حاشیۃ العنایہ ۳/ ۴۴، ۴۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۰۴۔

لقب

تعریف:

۱- لقب لغت میں: انسان کے اصلی نام (علم) کے بعد ایسے لفظ کے ذریعہ اس کا نام رکھنا جس کے معنی سے تعریف یا مذمت معلوم ہو، جمع ''القاب'' ہے۔

لقب کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو اعزاز واکرام کے طور پر ہو جیسے بادشاہوں کے القاب، دوسری جو عیب کے طور پر ہو۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اسم

۲- اسم لغت میں: جو کسی چیز کے لئے وضع کیا گیا ہو اور کسی معنی کو بتائے، خواہ وہ جوہر ہو یا عرض۔

اصطلاح میں: جس سے کوئی چیز معلوم کی جائے، اور اس سے اس پر استدلال کیا جائے، یا جو اپنے ذاتی معنی پر تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ ملے بغیر دلالت کرے، اس کی دو قسمیں ہیں: ''اسم ذات'': جو کسی ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کی ذات سے قائم ہو جیسے زید وعمرو، اور ''اسم صفت'': جو اپنی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو، خواہ وہ وجودی معنی ہو جیسے علم یا عدمی جیسے جہل۔

لقب اور اسم میں ربط یہ ہے کہ جس کا مقصود تعظیم یا تحقیر ہو وہ لقب ہے، ورنہ وہ اسم ہے [۱]۔

ب- کنیت:

۳- کنیت لغت میں: کسی شخص پر تعظیم کے لئے بولی جاتی ہے، اور یہ اسم ولقب کے علاوہ علم ہوتی ہے، اس کے شروع میں لفظ ''اب'' یا ''ام'' ہوتا ہے، مثلاً: ابوحفص اور ابوالحسن۔

کنیت کا استعمال، اسم کے ساتھ اور لقب کے ساتھ یا ان دونوں کے بغیر، صاحب کنیت کی حیثیت کو اس سے بالاتر بتانے کے لئے ہوتا ہے کہ اس کو صرف اس کے نام کے ساتھ ذکر کیا جائے، کنیت، معزز لوگوں کے لئے ہوتی ہے [۲]۔

ربط یہ ہے کہ کنیت (اکثر) تعظیم کے لئے ہوتی ہے اور لقب کبھی مدح وتعظیم کے لئے ہوتا ہے اور کبھی مذمت کے لئے۔

شرعی حکم:

فقہاء نے برے القاب دینے کے احکام کو مستحب، جائز، مکروہ اور حرام میں تقسیم کیا ہے۔

۴- لقب اگر مستحسن اور بہتر القاب میں سے ہو اور اس میں تعریف کرنے میں مبالغہ نہ ہو جو شرعاً ممنوع ہے تو یہ مستحب ہے، بشرطیکہ جس کو یہ لقب دیا جائے وہ اس سے راضی ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے: **"أنه كان يعجبه أن يدعو الرجل بأحب أسمائه إليه و أحب كناه"** [۳] (رسول اللہ علیہ السلام کو یہ بات پسند تھی کہ کسی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، التعریفات المفردات، مغنی المحتاج ۲۹۵/۴، تفسیر القرطبی ۳۲۸/۱۶، أحکام القرآن لابن العربی ۱۷۱۱/۴۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات، المعجم الوسیط، الفروق اللغویہ رص ۱۷۱، الکلیات ۱۹۲/۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "أن الرسول علیہ السلام كان يعجبه أن يدعو الرجل......" کی =

کواس نام وکنیت سے پکاریں، جواسے سب سے زیادہ پسند ہو)، نیز: "أن رسول الله ﷺ لقب أبا بكر الصديق بعتيق"[۱] (اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو عتیق کا لقب دیا)، "أن رسول الله ﷺ لقب علياً بأبى تراب"[۲] (حضرت علیؓ کو "ابوتراب" کا لقب دیا)، اور: "أن رسول الله ﷺ لقب خالد بن الوليد بسيف الله"[۳] (حضرت خالد بن ولیدؓ کو "سیف اللہ" کا لقب دیا)۔

نیز اس لئے کہ مشاہیر اسلام میں کم ایسے لوگ ہیں جن کا کوئی لقب نہ رہا ہو، اور یہ عمدہ القاب ساری قوموں عرب وعجم میں باہمی گفتگو اور مراسلات میں بلانکیر جاری رہے ہیں[۴]۔

۵ - اگر لقب عام ہو، اس کو عمدہ یا قبیح نہ کہا جاسکے، اور جس کا یہ لقب ہے وہ اس پر راضی ہوتو جائز ہوگا، اسی طرح اگر لقب قبیح ہو، صاحب لقب اس پر راضی نہ ہو، لیکن اس کے تعارف کا وہی طریقہ معین ہوگیا ہو، اس وجہ سے کہ استعمال میں وہ اس پر غالب آ گیا ہو، وہ اس سے مشہور ہوگیا ہو، اور اس لقب کے تذکرہ کے بغیر وہ دوسرے سے ممتاز

= روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۴/ ۱۳) میں حضرت حنظلہ ابن حذیمؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۵٦) میں کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لقب أبابكر الصديق بعتيق" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱/ ۵۳) میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۹/ ۴۰) میں نقل کرکے کہا: بزار اور طبرانی نے اسی کے قریب روایت نقل کیا ہے، اور ان دونوں کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لقب علياً بأبي تراب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۸۷) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لقب خالد بن الوليد بسيف الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۵۱۲) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱۰/ ۴٦۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، تفسیر القرطبی ۱٦/ ۳۲۹، أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۷۱۱، ابن عابدین ۵/ ۲٦۸۔

نہ ہوسکے، تو یہ بھی جمہور فقہاء اور اہل علم کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ یہ لقب شرم دلانے اور تنقیص کرنے کے لئے نہ ہو۔

اسی وجہ سے علماء نے اس طرح کے القاب مصنفین، رواۃ اور فقہاء کے لئے کثرت سے استعمال کیے ہیں، جیسے "اعمش" (چوندھا)، "اعرج" (لنگڑا) اور اس جیسے دوسرے القاب۔

اس کی اصل "حدیث ذوالیدین" نام کی حدیث میں نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "أكما يقول ذو اليدين" (کیا ذوالیدین صحیح کہتے ہیں)، ایک روایت میں ہے: "مايقول ذواليدين"[۱] (ذوالیدین کیا کہتے ہے)، یہ نماز ظہر میں دو رکعت پر آپ کے سلام پھیر دینے کے بعد کا واقعہ ہے، نیز اس لئے کہ تعارف کا داعیہ فی الجملہ ایسی مصلحت ہے، جس کی ضرورت پڑتی ہے، پھر بھی علماء نے کہا: اگر اس ناپسندیدہ لقب کے بغیر صاحب لقب کا تعارف کرانا ممکن ہوتو وہی بہتر ہوگا، اس لئے کہ غیبت سے بچنے کے ساتھ ساتھ مقصد پورا ہوجاتا ہے[۲]۔

٦ - بعض علماء کا مذہب ہے کہ لقب کے ذریعہ تعارف کرانے کی ضرورت کے باوجود یہ حرام ہے، اور انہی لوگوں میں حسن بصری ہیں، چنانچہ ان سے منقول ہے: مجھے اندیشہ ہے کہ ہم جو یہ کہتے ہیں: "حمید الطویل" (لمبے حمید) یہ غیبت ہو، مالکیہ میں ابن عربی نے اس مسئلہ کو ذکر کرنے کے بعد کہا: بخدا! ان کی کتابوں میں اس قبیل سے ایسی بات وارد ہے جس کو میں پسند نہیں کرتا، ...... اور نہ میں اس کو دین میں جائز سمجھتا ہوں، موسی بن عُلی بن رباح مصری کہا کرتے تھے: جس

(۱) حدیث: "أكما يقول ذو اليدين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵٦٦) نے کی ہے، دوسری روایت مسلم (۱/ ۴۰۳) نے کی ہے۔

(۲) دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۴/ ۳۵۴، فتح الباری ۱۰/ ۴٦۸، تفسیر القرطبی ۱٦/ ۳۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴، ۲۹۵، احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۷۱۱۔

نے میرے والد کے نام کی تصغیر کی، میں اس کو معاف نہیں کروں گا، ان کے والد کے نام پر عین کے ضمہ کے ساتھ تصغیر غالب تھی [۱]۔

۷- لیکن اگر کوئی شخص اس لقب سے مشہور نہ ہو، یا اس لقب کے علاوہ دوسرے اسماء، القاب اور کنیتوں کے ذریعہ وہ دوسرے لوگوں سے ممتاز ہوجائے یا اس پر لقب کا اطلاق، تعارف کرانے کے لئے نہیں، بلکہ تنقیص اور عیب لگانے کے لئے ہو تو یہ بالاتفاق ناجائز ہوگا [۲]۔

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَنَابَزُوْا بِالْاَلْقَابِ بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْاِيْمَانِ، وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلٰئِکَ هُمُ الظّٰالِمُوْنَ" [۳] (اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَلاَيَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ اَخِيْهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوْهُ" [۴] (اور کوئی کسی کی غیبت نہ کیا کرے کیا تم میں سے کوئی اس کو گوارا کرلے گا کہ اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھائے؟ اس سے ضرور ہی تمہیں کراہت آتی ہے)۔

حرام القاب:

۸- اگر لقب، تعریف میں مبالغہ کی قبیل سے ہو جو شرعاً ممنوع ہے جیسے "ملک الأملاک و ملک الملوک" (شہنشاہ)، اور اس طرح کے دوسرے القاب جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کو موصوف نہیں کرنا چاہئے تو یہ حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إن أخنع اسم عند الله رجل تسمى ملک الأملاک" [۱] (اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے ذلیل اور برا نام اس شخص کا ہے جس کا نام "ملک الملوک" (شہنشاہ) رکھا جائے، نیز اس لئے کہ غیر اللہ پر اس طرح کے القاب کا اطلاق غیر اللہ کو خالق کی ایسی صفت کے ساتھ متصف کرنا ہے، جو اللہ سبحانہ کے علاوہ کسی کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتی [۲]۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۴۶۸، أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۷۱۱، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۹۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) سورۂ حجرات/ ۱۱۔
(۴) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

فاسقوں پر تعظیمی القاب کا اطلاق:

۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ فاسقوں، گنہ گاروں، ظالموں اور نچلے درجہ کے لوگوں کو اعلیٰ القاب دینا جن سے تعظیم یا اعزاز معلوم ہو مکروہ ہے، جیسے سید، استاد اور اس طرح کے دوسرے تعظیمی و اعزازی القاب، اس لئے کہ حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تقولوا للمنافق سید، فإنه إن یک سیدا فقد أسخطتم ربکم عزوجل" [۳] (منافق کو سید (سردار) نہ کہو، کیونکہ اگر یہ سردار ہوگا تو تم اپنے پروردگار کو ناراض کروگے)۔

نیز اس لئے کہ اس میں ایسے شخص کی تعظیم ہے جس کی معصیت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کی توہین کی ہے اور اس کی وجہ سے وہ گروہ رحمان سے نکل گیا ہے اور شیطانوں کے دوستوں میں شامل ہوگیا، لہٰذا مسلمان کا فرض ہے کہ اس کی اہانت کرے، اس کی تعظیم نہ کرے، تاکہ وہ اپنی برائی سے باز آکر اطاعت کی طرف لوٹ جائے۔

(۱) حدیث: "إن أخنع اسم عند الله رجل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۸۸) اور مسلم (۳/ ۱۶۸۸) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) دلیل الفالحین ۴/ ۳۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۱، فتح الباری ۱۰/ ۲۶۸۔
(۳) حدیث: "لا تقولوا للمنافق سید......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۷) نے کی ہے، نووی نے الاذکار ص ۵۵۸ میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

زمخشری نے جائز القاب کے تذکرہ کے بعد کہا: لیکن ہمارے دور میں لوگوں نے اس میں جو توسع پیدا کر دیا ہے حتی کہ نچلے درجہ کے لوگوں کو اعلی القاب سے نوازا، اور جس شخص کا آگے پیچھے دین سے کوئی تعلق نہیں، اس کو "فلان الدین" لقب دینے کے بارے میں تو یہی کہتا ہوں کہ یہ بخدا! گلے کہ ایسی ہڈی ہے جو اتاری نہیں جاسکتی [(۱)]۔

ابن عابدین نے کہا: اس کی نظیر، مدرسین کے لئے ترکی میں آفندی، اور "سلطانم" وغیرہ کہنا ہے [(۲)]۔

اسی طرح ان کے نزدیک قبیح القاب مکروہ ہیں، جیسے شیطان، ظالم، شہاب، گدھا اور کتا [(۳)]۔

(۱) دلیل الفالحین ۴/۲ ۵۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۶۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۴، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۸، ۳۲۹۔

لقط

تعریف:

۱- لقط لام کے فتحہ اور قاف کے سکون کے ساتھ بروزن نصر "لقط يلقط" کا مصدر ہے، اس کے لغوی معانی میں سے: کسی چیز کو زمین سے اٹھانا اور جمع کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "لقطه يلقطه لقطا" زمین سے اٹھانا، اسی معنی میں لقطہ ہے یعنی جو پڑی ہوئی چیز ملے اور تم اس کو اٹھا لو اور لقیط: پڑا ہوا نومولود بچہ ہے [(۱)]۔

فقہاء کے یہاں اس سے مراد: دو خونوں کے درمیان "نقاء" (صفائی) کے ایام کو لے کر ان پر طہر کا حکم لگانا اور خون کے زمانوں کو لے کر ان پر حیض کا حکم لگانا [(۲)] ہے۔

اس کا نام لقط کا قائل ہونا یہ، اسی طرح "تلفیق" کا قائل ہونا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

سحب:

۲-سحب کا معنی لغت میں: زمین پر کوئی چیز کھینچنا ہے، جیسے کپڑا وغیرہ [(۳)]۔

اصطلاح میں: شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ایام حیض

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۳۰۸۔

(۲) الوجیز وشرحہ فتح العزیز بہامش المجموع ۲/ ۵۳۶، ۵۳۷۔

(۳) لسان العرب۔

کے درمیان پائے جانے والے ''نقاء'' (صفائی) کوحیض کا حکم دینا سحب ہے، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ''نقاء'' پرحیض کا حکم کھینچ کرلا یا جاتا ہے اور سب کوحیض قرار دیا جاتا ہے [1] ۔

اجمالی حکم:

۳- لقط: ایسا لفظ ہے جس کو شافعیہ اکثر اس صورت کے لئے استعمال کرتے ہیں جبکہ عورت کا خون بند ہوجائے اور وہ ایک دن خون اور ایک دن ''نقاء'' (صفائی) دیکھے، یا دو دو دن ایسا ہوتا ہو، فقہاء کے یہاں عورت کے خون کے بند ہونے میں بند ہونے کے حالات کے لحاظ سے حکم الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ دوخون کا درمیانی طہر اگر پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہوتو تمام فقہاء کے یہاں یہ دوخونوں کے درمیان فصل کرنے والا طہر ہوگا۔

اگر دوخون کے درمیان اس سے کم مدت کا طہر ہوتو کیا اس کو فاصل مانا جائے گا یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ دوخون کے درمیان فاصل طہر اگر تین دنوں سے کم ہوتو اس کو فاصل نہیں مانا جائے گا۔

اگر تین دن سے زیادہ پندرہ دن تک ہوتو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے چار روایات ہیں: ان سے امام ابو یوسف کی روایت ہے: دوخونوں کا درمیانی طہر اگر پندرہ دن سے کم ہوتو یہ طہر فاسد ہوگا، اور دوخون کے درمیان فاصل نہیں ہوگا، بلکہ سارا لگا تار خون کی طرح ہوگا، پھر اندازہ لگا یا جائے گا کہ جس کوحیض بنایا جاسکتا ہے اس کوحیض بنادیا جائے گا اور باقی استحاضہ ہوگا،، امام ابوحنیفہ سے امام محمد کی روایت ہے کہ اگر خون، دس دنوں کے دونوں کنارے پر ہوتو ان دونوں کا درمیانی طہر فاصل نہیں ہوگا اور سارا لگا تار خون کی طرح ہوگا،

اور اگر خون عشرہ کے دونوں کنارے نہ ہوتو یہ دوخونوں کے درمیان طہر فاصل ہوگا، پھر اس کے بعد اگر دونوں میں سے کسی ایک خون کوحیض بنانا ممکن ہوتو اس کوحیض بنادیا جائے گا، اور اگر دونوں کوحیض بنانا ممکن ہوتو دونوں میں جوجلدی آیا ہو یعنی دونوں میں سے پہلے والے کوحیض قرار دیا جائے گا اور اگر کسی کوحیض قرار دینا ممکن نہ ہوتو کسی کوحیض نہیں قرار دیا جائے گا، امام ابوحنیفہ سے عبداللہ بن مبارک کی روایت ہے: خون اگر عشرہ کے دونوں طرف ہو، اور اس حال میں ہو کہ اگر سارے متفرق خون کو اکٹھا کیا جائے توحیض کی مقدار کو پہنچ جائے، تو یہ طہر دو خونوں کے درمیان فاصل نہیں ہوگا بلکہ سارا حیض ہوگا، اور اگر اس حال میں ہو کہ اگر سب کو جمع کیا جائے توحیض کی مقدار کو نہ پہنچے، تو دو خونوں کے درمیان فاصل ہوگا، پھر غور کیا جائے، اگر کسی ایک خون کو حیض قرار دینا ممکن ہوتو اس کوحیض قرار دیا جائے گا، اور اگر دونوں کو حیض قرار دینا ممکن ہوتو جو پہلے آئے اس کوحیض قرار دیا جائے گا، اور اگر کسی کوحیض قرار دینا ممکن نہ ہوتو کسی کوحیض نہیں قرار دیا جائے گا، امام ابوحنیفہ سے حسن کی روایت ہے: دوخونوں کا درمیانی طہر اگر تین روز سے کم ہوتو دونوں خونوں کے درمیان فاصل نہیں ہوگا، اور سب لگا تار خون کے درجہ میں ہوگا، اور اگر تین دن ہوتو دونوں میں فاصل ہوگا، پھر دیکھا جائے گا، اگر دونوں خونوں میں سے کسی ایک کوحیض قرار دینا ممکن ہوتو اس کوحیض قرار دیا جائے گا، اور اگر دونوں کوحیض قرار دینا ممکن ہوتو جو پہلے آئے اس کوحیض قرار دیا جائے، اور اگر کسی کوحیض قرار دینا ممکن نہ ہوتوحیض قرار نہیں دیا جائے گا، امام محمد کے یہاں کتاب الحیض میں اپنا ایک مختار مذہب ہے، انہوں نے کہا: دوخونوں کا درمیانی طہر اگر تین روز سے کم ہوتو اس کو فاصل نہیں مانا جائے گا، اگر چہ دونوں خونوں سے زیادہ ہو، اور یہ لگا تار خون کے درجہ میں ہوگا، اور اگر تین روز یا اس سے زیادہ ہوتو یہ زیادہ طہر ہے،

(۱) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۱ر ۳۸۵۔

اس کا اعتبار ہوگا، البتہ اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اگر طہر دس دنوں میں دو خونوں کے مثل یا دو خونوں سے کم ہو تو یہ فاصل نہیں ہوگا، اور اگر دو خونوں سے زیادہ ہو تو فاصل ہوگا، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر دونوں میں سے کسی ایک کو حیض قرار دینا ممکن ہو تو اس کو حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر دونوں کو حیض قرار دینا ممکن ہو تو پہلے والے کو حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر کسی کو حیض قرار دینا ممکن نہ ہو تو کسی کو حیض قرار نہیں دیا جائے گا۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: بہت سے متاخرین نے امام ابو یوسف کی روایت پر فتوی دیا ہے، اس لئے کہ اس میں فتوی دینے والے اور فتوی دریافت کرنے والے دونوں کے لئے سہولت ہے، اور اس پر عمل زیادہ آسان ہے، ''ہدایہ'' میں ہے، صدر الشہید حسام الدین کی یہی رائے ہے اور اسی پر فتوی دیا جاتا ہے [1]۔

رک رک کر خون آنے کے اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت تلفیق کرے گی یعنی صرف خون کے ایام کو اکٹھا کرے گی طہر کے ایام کو نہیں، اور ایام تلفیق میں جب بھی خون منقطع ہوگا واجبی طور پر غسل کرے گی، اور اگر فجر سے پہلے طاہر ہو جائے تو روزہ رکھے گی اور اپنے طہر کے بعد نماز پڑھے گی، البتہ ''مبتدأۃ'' (جس کو پہلی بار خون آیا ہو)، ''معتادۃ'' (عادت والی) اور حاملہ عورت میں تفصیل ہے [2]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر انقطاع پندرہ روز گزرنے سے قبل ہو تو دو اقوال ہیں:

قول اول: سحب کا قول، یعنی ''ایام نقاء'' پر حیض کا حکم لگایا جائے گا، لہذا وہ ان تمام ایام میں حائضہ ہوگی، اس لئے کہ زمانۂ نقاء

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۴۳، ۴۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۷، فتح القدیر ۱/ ۱۲۰، ۱۲۱۔
(۲) الدسوقی ۱/ ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۱، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۹، الزرقانی ۱/ ۱۳۵۔

اقل طہر سے کم ہے، لہذا حیض ہوگا جیسے خون آنے کے دوران وقفہ کے اوقات۔

قول دوم: لقط اور تلفیق کا قول یعنی نقاء کے ایام کو چن کر ان کو جمع کیا جائے گا اور ان ایام میں طہر کا حکم لگایا جائے گا، اور اس کا حیض صرف اس کے خون کے زمانے ہوں گے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ'' [1] (اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو) یعنی ان کا خون بند ہو جائے اور چونکہ خون بند ہو گیا، لہذا وطی کرنا جائز ہے، نیز اس لئے کہ خون کے حقیقی ایام میں طہر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اسی طرح حقیقی نقاء کے ایام میں حیض کا حکم نہیں لگایا جائے گا، تاکہ دونوں میں سے ہر حالت کو اس کا مکمل حکم دیا جاسکے۔

ان میں اصح کون ہے، اس کے بارے میں نووی نے شافعیہ کا اختلاف نقل کرنے کے بعد کہا: خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک راجح سحب کا قول ہے [2]۔

رملی نے کہا: دونوں اقوال کا محل نماز، روزہ وغیرہ ہیں، لہذا نقاء کو عدت کے گذرنے میں بالاجماع طہر نہیں قرار دیا جائے گا، پھر کہا: اور خون کے درمیانی نقاء کو حیض قرار دینے کی شرط یہ ہے کہ پندرہ روز سے تجاوز نہ کرے اور خونوں کا مجموعہ اقل حیض سے کم نہ ہو، اور یہ نقاء حیض کے آنے کے درمیان حسب عادت وقفہ سے زائد نہ ہو، کیونکہ یہ قطعی طور پر حیض ہیں [3]۔

خون کے رک رک کر آنے کے مسئلہ میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عورت طہر کے زمانہ میں غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، حتی کہ اگر

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔
(۲) فتح العزیز شرح الوجیز بہامش المجموع ۲/ ۵۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع شرح المہذب ۲/ ۵۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۳۸۔

ایک گھڑی ہوتو بھی، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: جب وہ عورت ایک گھڑی طہر دیکھ لے تو اس کے لئے بس غسل کرنا ہی حلال ہے، رحیبانی نے کہا: حیض کا درمیانی طہر صحیح ہے، اس میں عورت غسل کرے، نماز پڑھے اور دوسرے کام یعنی روزہ رکھے، طواف کرے اور تلاوت قرآن کرے، اس میں وطی مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ حقیقی طہر ہے [1]۔

تفصیل اصطلاح ''تلفیق''، فقرہ/ ۴، ۵ میں ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۲۱۴، ۲۱۸، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۶۱۔

لقطہ

تعریف:

۱- لقطہ لغت میں: ''لقط'' سے ماخوذ ہے یعنی زمین سے کوئی چیز اٹھانا، اور خوشہ یا چھوارے کو نچھاور کرنا لقط ہے [1]۔

لقطہ شرع میں: مالک کے ہاتھ سے ضائع شدہ مال جس کو کوئی دوسرا اٹھالے، یا جو چیز آدمی کو پڑی ہوئی ملے اور اس کو امانت کے طور پر لے لے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- لقیط:

۲- اس کو ''لقیط'' یا ''ملقوط'' اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ اس کو چن لیا جاتا ہے، اور ''منبوذ'' اس اعتبار سے کہ اس کو ڈال دیا جاتا ہے، اس کو ''دعی'' (لے پالک) بھی کہتے ہیں [3]، شریعت میں لقیط: وہ نومولود بچہ ہے جس کو اس کے گھر والے محتاجی کے اندیشہ یا تہمت زنا سے بچنے کے لئے ڈال دیتے ہیں، یا سڑک وغیرہ پر پڑا ہوا بچہ ہے جس کا کوئی دعوے دار معلوم نہ ہو [4]، فرمان باری ہے: ''فَالْتَقَطَهُ

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، معجم مقاییس اللغہ۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۶، فتح الجواد ۱/ ۶۳۰، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۱۸۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّ حَزَنًا"[۱] (چنانچہ فرعون کے لوگوں نے موسیٰ کو اٹھالیا تاکہ وہ ان کے لئے دشمن اور غم (کا باعث) بنیں)۔

لقطہ لقیط سے عام ہے۔

ب- کنز:

۳- "کنز" دفن کیا ہوا مال جس کا دفن کرنے والا معلوم نہ ہو[۲]۔

لقطہ اور کنز دونوں کے مالک معلوم نہیں ہوتے ہیں۔

لقطہ اٹھانے کا حکم:

۴- لقطہ اٹھانے کے حکم میں فقہاء کا حسب ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے[۳] کہ اگر زمین سے لقطہ اٹھانے والے کو اپنے اوپر اطمینان ہو کہ وہ اس کا اعلان کرے گا تو اس کے لئے اس کو اٹھالینا مستحب ہے، ورنہ اٹھانے سے بہتر ترک کرنا ہے، اور اگر اس کو اپنے لئے لے لے تو حرام ہوگا، اس لئے کہ اس حالت میں یہ غصب کی طرح ہوگا۔

اگر لقطہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کا اٹھالینا اس پر فرض ہوگا، اس لئے کہ مسلمان کا مال اپنے مال کی طرح محترم ہے، لہذا اگر وہ اس کو چھوڑ دے اور وہ ضائع ہوجائے تو گنہ گار ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر لقطہ اٹھانے والے کو اپنے بارے میں خیانت کا علم ہو تو لقطہ اٹھانا حرام ہوگا اور اگر اندیشہ ہو کہ شیطان اس کو ورغلائے گا، لیکن ایسا ہوگا نہیں تو مکروہ ہوگا، اور اگر اپنی امانت داری پر بھروسہ ہو، پھر یہ یا تو ایسے لوگوں کے درمیان ہوگا جن میں کوئی مضائقہ نہیں اور ان سے خیانت کا اندیشہ نہیں، یا ان سے ایسا اندیشہ ہوگا، اب اگر ان سے اندیشہ ہو تو لقطہ اٹھالینا اس پر واجب ہوگا، اور اگر ان سے اندیشہ نہ ہو تو اس حالت میں امام مالک کے تین اقوال ہیں:

اول: مطلقاً مستحب ہے۔

دوم: صرف اہم چیز ہونے کی صورت میں مستحب ہے۔

سوم: مکروہ ہے[۱]۔

امام شافعی نے کہا: اگر ضائع ہونے کی جگہ لقطہ پائے، اور اس کے متعلق اپنے اوپر بھروسہ ہو تو افضل اس کو لے لینا ہے، اسی کو ابوالخطاب نے اختیار کیا ہے، امام شافعی سے ایک دوسرا قول یہ منقول ہے کہ اس کو اٹھالینا واجب ہے تاکہ مال کو ضائع ہونے سے بچا سکے، یہ اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ"[۲] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں) اور جب مؤمن، مؤمن کا ولی و مددگار ہے تو اس کے مال کی حفاظت اس پر واجب ہے، لہذا اس کو ضائع ہونے کے لئے نہیں چھوڑے گا۔

لقطہ اٹھالینے کی رائے حضرت سعید بن مسیّب اور حسن بن صالح کی ہے اور حضرت ابی بن کعب نے عملاً لقطہ کو اٹھایا ہے[۳]۔

امام احمد کی رائے ہے کہ لقطہ نہ اٹھانا افضل ہے، یہی رائے حضرت ابن عباس اور ابن عمرؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل: جابر، ابن زید، ربیع بن خیثم اور عطاء ہیں، ان حضرات کی دلیل، جارود

---

(۱) سورۂ قصص / ۸۔

(۲) لسان العرب، التعریفات للجرجانی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۷۷، شرح الکنز للزیلعی ۳/ ۳۰۲، المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۲، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۰۔

(۱) مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل للحطاب ۶/ ۷۱، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۳۳۶، ۳۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۰، الخرشی ۷/ ۱۲۳۔

(۲) سورۂ توبہ / ۷۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۶-۴۰۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۲۳، المہذب ۱/ ۴۲۹۔

کی یہ مرفوع حدیث ہے: "ضالة المسلم حرق النار" [(۱)] (مسلمان کا گم شدہ سامان جہنم کی جلن ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں خودکو حرام خوری کے خطرہ میں مبتلاء کرنا اور لقطہ کا اعلان کرنے اور اس میں امانت داری کے فریضہ کو ضائع کرنا ہے، لہذا اس کو ترک کرنا اولی ہے، اسی میں سلامتی زیادہ ہے [(۲)]۔

کس کے لئے لقطہ اٹھانا صحیح ہے؟:

۵-کس کے لئے لقطہ اٹھانا صحیح ہے، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس میں ان کے دونظریات ہیں:

پہلا نظریہ:

حنفیہ، راجح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کسی بھی انسان کے لئے لقطہ اٹھانا جائز ہے، مکلّف ہو یا غیر مکلّف، رشید (سوجھ بوجھ والا) ہو یا نہ ہو۔

اس بنا پر بچہ، مجنون، معتوہ (کم عقل)، سفیہ (بے وقوف) کے لئے اور مسلم اور ذمی کے لئے لقطہ اٹھانا صحیح ہے، حنفیہ نے مجنون کو مستثنی کیا ہے، ان کے نزدیک اس کے لئے لقطہ اٹھانا صحیح نہیں ہے، اسی طرح ایک قول میں "معتوہ" بھی مستثنی ہے، ان حضرات نے اس پر درج ذیل استدلال کیا ہے۔

الف- لقطہ کے بارے میں مروی احادیث کا عام ہونا جن میں لقطہ اٹھانے والوں میں کوئی تفریق نہیں۔

ب- لقطہ اٹھانا ایک قسم کی کمائی ہے، لہذا ان لوگوں کے لئے صحیح ہوگا جیسے شکار کرنا اور گھاس کاٹنا [(۱)]۔

دوسرا نظریہ:

امام مالک کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والا آزاد، مسلمان، بالغ ہونا چاہئے، لہذا ان کے نزدیک غلام یا ذمی یا بچہ کے لئے لقطہ اٹھانا صحیح نہیں، ذمی کے لئے لقطہ اٹھانے کے عدم جواز میں امام شافعی کے بعض اصحاب نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

ان کا استدلال حسب ذیل ہے:

الف- لقطہ اٹھانا ایک قسم کی ولایت (ذمہ داری) ہے، غلام، ذمی اور بچہ کے لئے کوئی ولایت نہیں۔

ب- لقطہ امانت ہے اور ذمی امانات کا اہل نہیں۔

اگر لقطہ کسی ایسے شخص کے ہاتھ میں تلف ہوجائے جس کے لئے لقطہ اٹھانا جائز ہو اور اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ ہو تو اس پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز لی ہے جس کو لینے کا اسے حق تھا۔

ہاں اگر تلف ہونا اس کی کوتاہی سے ہو تو وہ اپنے مال سے اس کا ضمان دے گا [(۲)]۔

اگر ولی کو زیر ولایت شخص کے لقطہ اٹھانے کا علم ہو تو اس پر واجب ہے کہ لقطہ اس سے لے لے، اس لئے کہ زیر ولایت شخص حفظ وامانت کا اہل نہیں اور اگر ولی لقطہ اس کے ہاتھ میں چھوڑ دے تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ جس سے بچہ کا حق متعلق ہو اس کی حفاظت کرنا ولی پر لازم ہے اور اس سے بچہ کا حق متعلق ہے اور جب وہ لقطہ کو بچہ کے ہاتھ میں چھوڑ دے گا تو وہ اس کو ضائع کرنے والا ہوگا، لہذا اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا اور اگر ولی اس کو لے لے تو

---

(۱) حدیث جارودؓ: "ضالة المسلم حرق النار" کی روایت نسائی نے السنن الکبری (۳/ ۴۱۸) میں کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۹۲) میں اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۹۳، المقنع ۲/ ۲۹۵، منتہی الإرادات ۱/ ۵۵۴۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۶، المہذب ۱/ ۴۳۳، المغنی ۵/ ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۴۰، المقنع ۲/ ۳۰۱، منتہی الإرادات ۱/ ۵۵۸۔

(۲) سابقہ مراجع، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۳۰۳۔

خوداس کا اعلان کرے، اس لئے کہ لقطہ پانے والا، اعلان کا اہل نہیں اور اگر وہ اعلان کی مدت کے دوران اس کا اعلان کردے تو پانے والے کی ملکیت میں داخل ہوجائے گا، ولی کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ملکیت کے سبب کی شرط مکمل ہوگئی، لہذا اس کے لئے ملکیت ثابت ہوجائے گی۔

لقطہ پر گواہ بنانا:

۶-مالکیہ، راجح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ لقطہ پر اس کو پانے کے وقت گواہ بنانا مسنون ہے، اس لئے کہ گواہ بنانے میں اپنی ذات کو لقطہ کی حرص اور اس کو چھپانے سے بچانا ہے اور اگر وہ مرجائے تو لقطہ کو اپنے ورثہ سے اور اگر مفلس ہوجائے تو اپنے قرض خواہوں سے اس کی حفاظت کرنا ہے اور لقطہ پر گواہ بنائے گا خواہ ملکیت میں لینے کے لئے اس کو اٹھایا ہو یا حفاظت کے لئے۔

حنفیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے یہاں راجح قول کے خلاف ہے کہ گواہ بنانا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے "**من وجد لقطة فليشهد ذا عدل أو ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب**"[1] (جو شخص کوئی لقطہ پائے، وہ ایک یا دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالے، اس کو نہ چھپائے، نہ غائب کرے)، اگر اس کی ملکیت کے دعوے کا یقین یا غالب گمان ہو تو یہی حکم مالکیہ کے نزدیک بھی ہے۔

گواہ بنانے کی شکل یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے یوں کہے: میں ایک لقطہ اٹھا رہا ہوں یا میرے پاس ایک لقطہ ہے، جو بھی اس کو تلاش کرے اس کو میرا پتہ بتاؤ، اور جب وہ گواہ بنالے پھر لقطہ ہلاک ہوجائے تو اٹھانے والے کا قول معتبر ہوگا، اور اس پر ضمان نہ ہوگا۔

گواہ بناتے وقت لقطہ کی کچھ صفات کا ذکر کرے تا کہ گواہ بنانے کا فائدہ ہو، اس کے سارے صفات کو بیان نہ کرے کہ مبادا یہ عام ہوجائے، اور کوئی غیر مستحق لقطہ اٹھانے والے کی بیان کردہ صفات کو بتا کر اس کا دعوی کر بیٹھے، البتہ گواہوں کے سامنے اس کی جنس ونوع یا اس کا ڈاٹ یا بندھن بیان کردے، جن کا تذکرہ لقطہ کے اعلان کرنے میں کیا جاتا ہے[1]۔

لقطہ کا اعلان کرنا:

۷-حنفیہ، مالکیہ، معتمد قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والے پر لقطہ کا اعلان کرنا واجب ہے، خواہ اس کو اپنی ملکیت میں لینے کا ارادہ ہو یا اس کے مالک کے لئے اس کو محفوظ رکھنے کا، اس لئے کہ حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: مجھے سو اشرفیوں کی ایک تھیلی ملی، میں رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا "**عرفها حولا**" (سال بھر اس کا اعلان کرو)، میں نے سال بھر اس کا اعلان کرایا تو مجھے اس کا مالک نہیں ملا، پھر میں آپ ﷺ کے پاس آیا، آپ ﷺ نے فرمایا: سال بھر اس کا اعلان کرو، میں نے اعلان کرایا، مجھے اس کا مالک نہیں ملا، پھر میں تیسری بار آپ ﷺ کے پاس آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**احفظ وعاءها وعددها ووكاءها، فإن جاء صاحبها، وإلا فاستمتع بها**"[2] (اس کی تھیلی، گنتی اور بندھن محفوظ رکھو، پھر اگر اس کا مالک آجائے تو بہتر، ورنہ تم اس کو اپنے کام میں لاؤ)۔

اس میں لقطہ کی حفاظت کا ارادہ کرنے والے اور اس کو اپنی ملکیت

---

(۱) حدیث: "من وجد لقطة فليشهد......" کی روایت ابوداؤد (۲/۳۳۵) نے حضرت عیاض بن حمارؓ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۲۶، مغنی المحتاج ۲/۴۰۷، المغنی الشرح الکبیر ۶/۳۳۵۔

(۲) حدیث ابی بن کعبؓ: "أصبت صرة فيها مائة دينار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۷۸) اور مسلم (۳/۱۳۵۰) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

میں لینے کا ارادہ کرنے والے کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ مالک کی خاطر اس کی حفاظت، مالک کے پاس لقطہ کے پہنچنے کے ساتھ مقید ہے، اور اس کا طریقہ اعلان کرانا ہے اور مالک کے پاس لقطہ کے پہنچے بغیر لقطہ اٹھانے والے کے ہاتھ میں اس کا باقی رہنا اور اس کا ہلاک ہونا دونوں برابر ہیں، نیز اس لئے کہ شناخت کرائے بغیر لقطہ کو اپنے پاس روکے رکھنا، اس کے مالک سے اس کو ضائع کرنا ہے، لہذا یہ ناجائز ہے، نیز اس لئے کہ اگر اعلان کرانا واجب نہ ہوتو لقطہ اٹھانا جائز نہ ہوتا، اس لئے کہ اس صورت میں اس کا اپنی جگہ پر باقی رہنا، مالک کے پاس پہنچنے کے زیادہ قریب ہے جس کی صورت یہ ہے کہ جس جگہ وہ گم ہوا ہے، اس جگہ وہ تلاش کرے گا تو اس کو مل جائے گا، یا اس کو ایسا آدمی اٹھالے گا جو اس کا اعلان کرائے، اور لقطہ کو اٹھالینا دونوں چیزوں کو فوت کرنے والا ہے، لہذا یہ حرام ہوگا اور جب لقطہ اٹھانا جائز ہے تو اس کا اعلان کرانا واجب ہوگا، تاکہ یہ ضرر لاحق نہ ہو، نیز اس لئے کہ اس کو اپنی ملکیت میں لینے کا ارادہ کرنے والے پر اعلان کرانا واجب ہے، تو اسی طرح اس کی حفاظت کا ارادہ کرنے والے پر بھی واجب ہوگا۔

شافعیہ نے لکھا ہے کہ اعلان کرانے والے کا عاقل وثقہ ہونا شرط ہے، اگر اس کی بات پر بھروسا ہو تو اس میں عدالت شرط نہیں، یہ بھی شرط ہے کہ وہ بے حیائی اور اپنے کام میں لاپرواہی میں مشہور نہ ہو[1]۔

اعلان کرانے کی مدت:

۸ - امام مالک، شافعی اور امام احمد کی رائے ہے کہ تھوڑے یا زیادہ

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۲۰، الدسوقی ۴/ ۱۲۰، المدونۃ ۶/ ۱۷۳، الأم ۴/ ۶۶، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۱۹، ۳۲۰، فتح الباری ۵/ ۷۸، ۹۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۲، ۴۱۳۔

میں کسی تفصیل کے بغیر، لقطہ کا اعلان سال بھر کیا جائے گا، یہی رائے حنفیہ میں امام محمد بن حسن کی بھی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے زید بن خالد جہنی کو تھوڑے اور زیادہ میں کسی تفصیل کے بغیر، ایک سال لقطہ کا اعلان کرانے کا حکم دیا، نیز اس لئے کہ قافلے ایک سال سے مؤخر نہیں ہوتے، اور اس میں اتنا زمانہ گزر جاتا ہے، جس میں شہروں میں گرمی، سردی اور اعتدال آجاتا ہے، لہذا یہ مدت مقررہ مقدار بننے کے قابل ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے بقیہ اصحاب کی رائے ہے کہ قلیل وکثیر میں فرق ہے، لہذا اگر دس درہم سے کم کا ہو تو اتنے دنوں تک اعلان کرائے جس کو اعلان کے لئے کافی سمجھے، اور یہ کہ اس مدت کے بعد مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا اور اگر دس درہم یا زیادہ ہو تو ایک سال اس کا اعلان کرائے، اس لئے کہ سال بھر کی حد ایسے لقطہ کے بارے میں آئی ہے جو سو دینار تھا، اور یہ ایک ہزار درہم کے برابر ہے[1]۔

نیز حضرت زید بن خالد جہنی کی روایت ہے: "**جاء رجل إلی رسول اللہ ﷺ، فسأله عن اللقطة فقال: اعرف عفاصها ووکاء ها ثم عرفها سنة، فإن جاء صاحبها وإلا فشأنک بها، قال: فضالة الغنم؟ قال: هی لک أو لأخیک أو للذئب، قال: فضالة الإبل؟ قال: مالک ولها، معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأکل الشجر حتی یلقاها ربها**"[2] (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے، اور انہوں نے آپ سے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۲۲، المدونہ ۶/ ۱۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۳، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۲۰، ۳۲۵۔

(۲) حدیث زید بن خالد الجہنیؓ: "جاء رجل إلی النبی ﷺ فسأله عن اللقطة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۴۶) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۶، ۱۳۴۸) نے کی ہے۔

فرمایا: اس کے ڈاٹ اور بندھن کو پہچان لو، پھر ایک سال اس کا اعلان کراؤ، اگر اس کا مالک آ جائے تو دے دو، ورنہ تم کو اختیار ہے، پھر اس نے پوچھا: بھولی بھٹکی بکری کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ تیری ہے یا تیرے بھائی کی یا بھیڑیئے کی، پھر اس نے پوچھا: بھولے بھٹکے اونٹ کا کیا حکم ہے آپ نے فرمایا: اس سے تجھے کیا مطلب؟ اس کے ساتھ اس کی مشک ہے (پیٹ میں جس میں کئی دن کا پانی بھر لیتا ہے)، اور اس کا جوتا بھی اس کے پاس ہے، پانی پئے گا، درخت کھائے گا یہاں تک اس کا مالک اس کو پالے گا)۔

اعلان کرانے کا وقت اور جگہ:

۹-فقہاء کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اعلان کی مدت کے دوران دن میں اعلان کرائے گا، رات میں نہیں، اس لئے کہ دن لوگوں کے اکٹھا ہونے اور ملاقات کرنے کا وقت ہے، رات نہیں، اور اعلان اس روز کرائے گا جس روز لقطہ پایا ہے اور اس کے بعد ایک ہفتہ، اس لئے کہ اس میں تلاش زیادہ ہوگی، لہذا ہر روز اعلان کرائے گا۔

جس جگہ پر لقطہ ملا ہے، وہیں اس کا اعلان کرائے گا، اس لئے کہ اس میں مالک کے پاس پہنچنے میں زیادہ سہولت ہے، اس لئے کہ اکثر جس جگہ گم ہوا ہے، مالک وہیں اس کو تلاش کرے گا، نیز عام مساجد، اور جامع مسجدوں کے دروازوں پر لوگوں کے جمع ہونے کے وقت میں اعلان کرائے گا، جیسے نمازوں کے بعد اور مسجد کے اندر اعلان نہیں کرائے گا، اس لئے کہ مساجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئی ہیں، نیز اس کی ممانعت آئی ہے [1]، اسی طرح بازاروں، مجمعوں، محفلوں، سواریوں کے مقامات اور سفروں کی جگہ پر اعلان کرائے گا، اور اگر صحراء میں لقطہ پائے، اور وہاں کوئی قافلہ ہو تو اس کے پیچھے جا کر قافلہ میں اعلان کرے [1]۔

(۱) حدیث: "النهی عن إنشاد الضالة فی المسجد" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

متعدد بار اعلان کرانا اور اس کا خرچ:

۱۰-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والے پر یہ واجب نہیں کہ پورے سال روزانہ اعلان کرائے، بلکہ سال کے شروع میں روزانہ دو بار، پھر ہفتہ ہفتہ، پھر ہر ماہ میں ایک دو بار اعلان کرائے، شروع سال میں اعلان کرانا زیادہ اس لئے رکھا گیا کہ مالک اس میں زیادہ تلاش کرتا ہے اور لقطہ گم ہونے کے بعد جس قدر مدت طویل ہوگی، مالک کی طرف سے اس کی تلاش کم ہوتی جائے گی۔

شافعیہ اور حنابلہ میں ابوالخطاب کا مذہب ہے کہ اگر اس نے لقطہ کو مالک کی خاطر حفاظت کے لئے لیا ہے اور اس کے اعلان میں خرچ ہو تو یہ خرچ اس پر لازم نہ ہوگا، بلکہ قاضی بیت المال سے اس کو مقرر کرے گا، یا مالک کے نام پر قرض لے لے گا، اور اگر اپنی ملکیت میں لینے کے لئے اس کو اٹھایا ہے تو اعلان کرانے کا خرچ اس پر لازم ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر لقطہ اٹھانے والا کسی دوسرے کو اس کے اعلان کرانے کے لئے نائب بنائے تو اجرت لقطہ سے لی جائے گی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اعلان کا کام خود بھی انجام دے سکتا ہے اور دوسرے کو اس کے لئے اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے، اگر کوئی اس کام کو رضا کارانہ طور پر انجام دینے والا مل جائے تو بہتر ہے، ورنہ اگر اجرت کی ضرورت ہو تو یہ لقطہ اٹھانے والے پر ہوگی، شافعیہ نے کہا: اگر لقطہ اٹھانے والا سفر کا ارادہ کرے تو حاکم کی اجازت سے کسی کو اپنا نائب مقرر کر دے جو لقطہ کی حفاظت کرے اور اس کا اعلان

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۱۹، ۳۲۰، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۹، المغنی ۶/ ۳۲۱، ۳۲۲، المدونہ ۶/ ۱۷۴، مواہب الجلیل ۶/ ۷۳۔

کرائے، اس کو سفر میں ساتھ نہ لے جائے، اور اگر دو آدمی ایک لقطہ اٹھائیں تو ہر ایک آدھے سال اعلان کرائے یا ایک دوسرے کی نیابت میں پورے سال اعلان کرائے، اور پورے لقطے کا اعلان کرائے آدھے کا نہیں، تا کہ اعلان کرانے کا فائدہ ہو۔

اگر وہ اعلان کرانے کی مشقت سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہے تو کسی امانت دار حاکم یا قاضی کے سپرد کردے، اور ان دونوں پر اس کے مالک کی خاطر اس کی حفاظت کے لئے قبول کرنا لازم ہوگا (۱)۔

اعلان کا طریقہ:

۱۱- لقطہ کا اعلان کرانے والے پر لازم ہے کہ اس کی جنس، نوع، ملنے کی جگہ اور اٹھانے کی تاریخ بتائے خصوصاً اگر اعلان کرانے میں تاخیر ہوجائے، اسی طرح وہ اس کے ڈاٹ یا بندھن کو بیان کرے اس لئے کہ جنس یا نوع یا ڈاٹ یا بندھن کو بتانے سے لوگوں میں اس کی شہرت ہوگی، اور اس سے مالک کا پتہ چل جائے گا، اعلان کرانے والے پر لازم ہے کہ لقطہ کے سارے اوصاف کو بیان نہ کرے کہ کہیں کوئی جھوٹا ان کا سہارا لے کر اس کو مالک کے پاس نہ پہنچنے دے (۲)۔

لقطہ اٹھانے والے کو ضامن قرار دینا:

۱۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اگر اس پر گواہ بنالے تو سال کے دوران اس پر اس کا قبضہ، قبضۂ امانت ہوگا، اگر اس کا مالک آجائے تو اس کو اس کے متصل و منفصل اضافہ کے ساتھ لے لے گا، اس لئے کہ یہ اضافہ اس کی ملکیت میں افزائش ہے اور اگر سال کے دوران لقطہ اٹھانے والے کے پاس سے لقطہ، اس کی کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے یا اس میں نقص آجائے تو اس پر ضمان نہ ہوگا جیسے ودیعت میں، اور اگر لقطہ اٹھانے والا اقرار کرے کہ اس نے اس کو اپنے لئے اٹھایا تھا تو اس کا ضمان دے گا، کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی یا شریعت کی اجازت کے بغیر لے لیا۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد کی رائے ہے کہ اگر لقطہ اٹھالے، اس پر گواہ نہ بنائے اور کہے کہ میں نے اس کو حفاظت کے لئے اٹھایا تھا، مالک اس کو جھٹلائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، بقیہ فقہاء کے یہاں ضامن نہیں ہوگا، اور قول لقطہ اٹھانے والے کا اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، ضامن نہ ہونے کا قول اس لئے ہے کہ ظاہر اس کے لئے شاہد ہے، اس لئے کہ اس نے ثواب کی نیت سے اٹھانے کو اختیار کیا، نہ کہ معصیت کے لئے، کیونکہ مسلمان کا فعل شرعاً اس کے لئے حلال صورت پر محمول ہوتا ہے اور اس کے لئے حلال یہ ہے کہ لوٹانے کے لئے اٹھائے، نہ کہ اپنے لئے، لہذا اس کا مطلق فعل اسی پر محمول ہوگا، یہ شرعی دلیل اس کی طرف سے گواہ بنانے کے قائم مقام ہے، لیکن اس کا قول اس لئے معتبر ہوگا کہ لقطہ کا مالک اس کے خلاف ضمان کے سبب اور اس کے ذمہ میں قیمت کے وجوب کا دعوی کررہا ہے، اور وہ اس کا انکار کررہا ہے اور قول منکر کا اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے، جیسے اگر اس کے خلاف غصب کا دعوی کرے۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اٹھانے والے نے ضمان کے سبب یعنی دوسرے کا مال لینے کا اقرار کیا ہے اور اپنے لئے براءت کے سبب یعنی مالک کے لئے اٹھانے کا دعوی کیا ہے، اور اس میں شک ہے، لہذا وہ بری الذمہ نہ ہوگا۔

اگر اٹھانے والا اس کو تلف کردے یا اس کی کوتاہی سے اس کے پاس تلف ہوجائے، تو اگر وہ مثلی ہو تو اس کا مثل اور اگر مثلی نہ ہو تو اس

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۳۰۲، ۳۰۳، البنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۲۰، ۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۲، ۴۱۴، المغنی الشرح الکبیر ۶/ ۳۲۲۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۲۲، ۱۲۳، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۳، ۴۱۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۸، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۲۳۔

کی قیمت اس کے ضمان میں دے گا، اور اگر سال گذرنے کے بعد تلف ہو تو اس کے ذمہ میں اس کا مثل یا قیمت بہرحال ثابت ہوگی، اس لئے کہ لقطہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگیا اور اس کے مال کا ایک حصہ بن کر تلف ہوا، خواہ اس نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کی ہو یا نہ ہو، اور اگر مالک سال گزرنے کے بعد آئے اور عین لقطہ میں کوئی نقص پائے، تو وہ اس لقطہ کو اور اس کے نقص کے تاوان کو وصول کرے گا، اس لئے کہ اگر وہ تلف ہوجائے تو پورا قابل ضمان ہوگا اور نقص کی صورت میں بھی ضمان ہوگا، اس کی دلیل زید بن خالد اور ابی بن کعب کی سابقہ احادیث ہیں، اور اگر عین لقطہ، بیع یا ہبہ کی شکل میں اٹھانے والے کی ملکیت سے نکلنے کے بعد پائے تو اس کو اس کے واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، البتہ اس کا بدل لے گا، اس لئے کہ اٹھانے والے کا تصرف صحیح ہوا ہے، کیونکہ لقطہ اس کی ملکیت میں آ گیا، اور اگر وہ عین لقطہ کو ایسی حالت میں پائے کہ وہ فسخ یا خریداری کے ذریعہ لقطہ اٹھانے والے کے پاس لوٹ چکا ہو، تو وہ اس کو لے سکتا ہے، اس لئے کہ اس نے اپنا عین مال لقطہ اٹھانے والے کے ہاتھ میں پالیا، لہذا وہ اس کو لے سکتا ہے اور لقطہ کی قیمت میں ملکیت میں لینے کے دن کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اسی روز عین لقطہ اس کے ضمان میں داخل ہوا ہے[(۱)]۔

لقطہ کو اس کی جگہ پر لوٹانا:

۱۳ - ظاہر الروایہ کے مطابق امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی رائے ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اگر لقطہ کو اٹھالے، پھر اس کو اسی جگہ پر لوٹا دے جہاں سے اٹھایا ہے تو اس پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو ثواب کی نیت سے رضا کارانہ طور پر اٹھایا ہے تا کہ مالک کی خاطر اس کی حفاظت کرے اور جب اس کو اس کی جگہ پر لوٹا دے گا تو وہ رضا کارانہ عمل کو سرے سے فسخ کردے گا، اور ایسا ہوجائے گا جیسے اس نے اس کو اٹھایا ہی نہیں، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وہ اس کو مالک کی خاطر حفاظت کے لئے اٹھائے، اور یہ اس طرح معلوم ہوگا کہ وہ اٹھاتے وقت اس پر گواہ بنائے، لیکن اگر وہ اس کو اپنی ملکیت میں لینے کے لئے اٹھائے تو اس کا ضامن ہوگا اور امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، خواہ گواہ بنائے یا نہ بنائے، اور قول لقطہ اٹھانے والے کا اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔

امام احمد اور امام شافعی کی رائے ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اگر اس کو اٹھانے کے بعد واپس کردے اور وہ ضائع یا ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ امانت ہے جو اس کے ہاتھ میں آئی جس کی حفاظت اس پر لازم ہے، اس لئے اگر اس کو ضائع کردے گا تو اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا جیسے اگر ودیعت ضائع کردے، اور اگر لقطہ اٹھانے والے سے لقطہ اس کی کوتاہی کے بغیر ضائع ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں، اس لئے کہ وہ اس کے ہاتھ میں امانت ہے، اور اگر پہلے شخص سے لقطہ ضائع ہوجائے، پھر اس کو کوئی دوسرا اٹھالے اور اس کو معلوم ہوجائے کہ پہلے اٹھانے والے سے ضائع ہوا ہے تو اس پر واجب ہے کہ لقطہ اس کے پاس لوٹا دے، اس لئے کہ پہلے شخص کے لئے لقطہ کو اپنا مال بنانے کا حق اور اعلان کرانے اور حفاظت کرنے کی ولایت ثابت ہوگئی اور یہ ضائع ہونے کی وجہ سے زائل نہ ہوگا، اور اگر دوسرے اٹھانے والے کو معلوم نہ ہو کہ کس کے ہاتھ سے لقطہ ضائع ہوا اور وہ سال بھر اس کا اعلان کرائے تو اس کا مالک ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے ملکیت کا سبب بلا تعدی پایا گیا، لہذا اس کی وجہ سے ملکیت ثابت ہوگی، پہلے اٹھانے والا، دوسرے کے ہاتھ سے لقطہ

(۱) فتح القدیر ۶/۱۱۸، ۱۲۰، المدونہ ۶/۱۷۸، بدائع الصنائع ۶/۳۸۶۶، ۳۸۶۸، مغنی المحتاج ۲/۴۱۶، روضۃ الطالبین ۵/۴۱۵، المغنی، الشرح الکبیر ۶/۳۳۹، ۳۴۳۔

چھیننے کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل ملکیت، حق ملکیت سے مقدم ہے، اور اگر اس کا مالک آ جائے تو دوسرے اٹھانے والے سے وصول کرے گا، پہلے سے مطالبہ نہیں کرسکتا، اس لئے کہ اس نے حفاظت میں کوتاہی نہیں کی ہے[۱]۔

لقطہ کا مالک بننا:

۱۴ - جمہور فقہاء امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی رائے ہے کہ اگر لقطہ اٹھانے والا سال بھر یا اس سے کم مدت تک اپنی ملکیت میں لینے کے لئے اعلان کرائے اور مالک معلوم نہ ہو تو اس کا مالک بننا جائز ہوگا اور وہ اس کے مال کا ایک حصہ بن جائے گا، خواہ وہ مال دار ہو یا فقیر اور اعلان مکمل ہونے پر وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگا، نیز امام شافعی کی رائے ہے کہ لقطہ اٹھانے والے کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ ملکیت پر دلالت کرنے والے کسی لفظ کے ذریعہ، اس کو اپنی ملکیت میں لینا اختیار کرے، مثلاً کہے: میں نے جو لقطہ اٹھایا ہے اس کو اپنی ملکیت میں لے لیا، لیکن گونگا کا قابل فہم اشارہ کافی ہوگا، جیسے اس کے بقیہ عقود میں۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ لقطہ کو اپنی ملکیت میں داخل کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا اسی وقت جائز ہے جبکہ اٹھانے والا فقیر ہو، اس لئے کہ اس میں دونوں پہلو کی رعایت ہے، مالک کے لئے ثواب کا پہلو اور اٹھانے والے کے لئے انتفاع کا پہلو اور اسی وجہ سے دوسرے فقیر کو دینا جائز ہے، نیز لقطہ اٹھانے والے کے لئے جائز ہے کہ لقطہ اپنے باپ یا اپنے بیٹے یا اپنی بیوی کو دے دے بشرطیکہ وہ فقیر ہوں، اگرچہ خود لقطہ اٹھانے والا مال دار ہو۔

اگر لقطہ اٹھائے جانے کے وقت حاملہ ہو، اور لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینے سے قبل وہ بچہ لقطہ سے علاحدہ ہوجائے تو وہ لقطہ مستقل کی طرح ہوگا، ورنہ اٹھانے والا اس کی ماں کے ضمن میں اس کا مالک ہوجائے گا۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینے کے جواز میں ہاشمی، غیر ہاشمی، یا مال دار وفقیر میں کوئی فرق نہیں، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ جس کے لئے صدقہ حلال نہیں، اس کے لئے لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینا جائز نہیں جیسے، مال دار شخص۔

اگر دو یا زیادہ افراد نے لقطہ اٹھایا تو سب اس کے مالک ہوں گے، اور اگر ایک لقطہ دیکھے اور دوسرا اس کو اٹھائے تو اٹھانے والا اس کا مالک ہوگا، دیکھنے والا نہیں، اس لئے کہ لقطہ کا استحقاق اٹھانے سے ہوتا ہے، دیکھنے سے نہیں جیسے شکار کرنا[۱]۔

لقطہ میں جو ملکیت ہے کہ اس کے مالک کے آنے پر زائل ہوجاتی ہے، اور اگر خود اس کا لوٹانا محال ہو تو اس کے ضمان میں اس کا بدل دیا جائے گا، اور بظاہر وہ بلا کسی ایسے معاوضہ کے جو اس کے ذمہ میں ثابت ہو لقطہ کا مالک ہوگا، اور مالک کے آنے پر از سر نو عوض واجب ہوگا۔

اعلان کا سال گذرنے کے بعد لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینے کے جواز کے قائلین کا استدلال اس حدیث شریف سے ہے: "**من وجد لقطة فليشهد ذا عدل أو ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب، فإن وجد صاحبها فليردها عليه، و إلا فهو مال الله عزوجل يؤتيه من يشاء**"[۲] (جو شخص کوئی لقطہ پائے تو ایک یا دو

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۳۸۶۷، ۳۸۶۸، المدونۃ الکبری ۶/ ۱۷۸، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۴۱، ۳۴۳۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۳۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۵، المغنی الشرح الکبیر ۶/ ۳۲۶، ۳۳۰۔

(۲) حدیث: "من وجد لقطة فليشهد......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۳۵) نے حضرت عیاض بن حمارؓ سے کی ہے۔

عادل آدمیوں کو گواہ بنالے، نہ اس کو چھپائے نہ غائب کرے، پھر اگر اس کا مالک مل جائے تو اس کے پاس لوٹادے، ورنہ وہ اللہ تعالیٰ کا مال ہے، جسے چاہے عطاء کرے)۔

شافعیہ نے لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینے کے جواز سے درج ذیل حالات کو مستثنیٰ کیا ہے:

الف- جو لقطہ حاکم کے سپرد کردے اور اس کا اعلان کرانا اور اپنی ملکیت میں لینا ترک کردے، پھر نادم ہو کر اس کے اعلان کرانے اور اس کو اپنی ملکیت میں لینے کا ارادہ کرے، تو اس کو ایسا نہیں کرنے دیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنا حق ساقط کردیا ہے۔

ب- خیانت کے لئے لقطہ اٹھانا۔

ج- حرم کا لقطہ۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر لقطہ اٹھانے والا مرجائے اور لقطہ اس کے پاس بعینہ موجود ہو تو اگر وہ سال بھر سے پہلے مرجائے تو اس کا اعلان مکمل کرانے میں اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا، اور اعلان مکمل کرانے کے بعد وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر لقطہ اٹھانے والا سال گذرنے کے بعد مرے تو میت کے باقی اموال کی طرح وارث، لقطہ کا وارث ہوجائے گا، اگر اس کا مالک آئے تو وارث سے وصول کرے گا جیسے مورث سے وصول کرتا ہے اور اگر بعینہ لقطہ موجود نہ ہو اور وہ مثلی ہو تو اس کے مثل میں اور مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت میں مالک میت کا قرض خواہ ہوگا، اور وہ میت کے ترکہ سے اس کو وصول کرے گا بشرطیکہ ترکہ میں اس کی گنجائش ہو، اور اگر ترکہ میں گنجائش نہ ہو تو اس کے بدل میں دوسرے قرض خواہوں کا شریک بنے گا، خواہ سال گزرنے کے بعد وہ اس کے اپنے فعل سے تلف ہو یا اس کے فعل کے بغیر، اس لئے کہ سال گزرنے پر وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگیا، اور اگر معلوم ہو کہ سال گزرنے سے قبل اس کی کوتاہی کے بغیر تلف ہوا ہے تو اس پر ضمان نہ ہوگا اور نہ اس کے مالک کو کچھ ملے گا، اس لئے کہ وہ اس کے ہاتھ میں امانت ہے جو اس کی کوتاہی کے بغیر تلف ہوا، لہذا ودیعت کی طرح وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر سال گزرنے کے بعد اس کو اپنی ملکیت میں لینے سے قبل کسی کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے (تو ضمان نہ ہوگا)، یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو سمجھتے ہیں کہ ملکیت میں لائے بغیر لقطہ ملکیت میں داخل نہیں ہوتا اور یہی شافعیہ کے یہاں راجح ہے[1]۔

لقطہ میں تجارت کرنا:

۱۵- فقہاء کی رائے ہے کہ لقطہ پر اٹھانے والے کا قبضہ، سال بھر کے دوران امانت وحفاظت کا قبضہ ہے، اسی وجہ سے اس مدت کے دوران اس کے لئے اس میں تجارت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ ایسا کرنے میں بالقصد اٹھانے والے کے فعل سے لقطہ کو ہلاکت یا ضیاع یا نقص کے خطرہ میں ڈالنا ہے، کیونکہ تجارت میں نفع ونقصان کا احتمال ہے، اور اٹھانے والے کے لئے لقطہ کو ہلاکت یا ضیاع یا نقصان کے خطرہ میں ڈالنا ممنوع ہے اور اگر وہ سال کے درمیان اس میں تجارت کرے تو وہ اس کا یا اس کے نقص کے تاوان کا ضامن ہوگا، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اور اگر سال کے درمیان وہ اس میں نفع کمائے اور مالک آجائے، تو اٹھانے والے پر واجب ہے کہ لقطہ کو اس کے متصل ومنفصل اضافہ کے ساتھ اسے لوٹادے[2]۔

لقطہ پر خرچ:

۱۶- اعلان کی مدت کے دوران لقطہ میں اس کو باقی رکھنے کے لئے یا

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۵، ۴۱۷، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۴۹۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۱۸، ۱۲۰، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۲، ۲۰۳، المدونۃ الکبری ۶/ ۱۷۵، ۱۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۵، المغنی، =

تو خرچ کی ضرورت ہوگی جیسا کہ جانوروں کے تعلق سے ہے مثلاً کھانے پینے کا نفقہ اور چرواہے کی اجرت، یا اس میں نفقہ کی بالکل ضرورت نہیں ہوگی جیسے نقود میں، یا کچھ نفقہ کی ضرورت ہوگی جیسے سامانوں کے تعلق سے نقل وحمل کی اجرت، اس کے بارے میں جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جانوروں کو اٹھانے والا اگر ان پر حاکم کی اجازت اور اس کے حکم سے خرچ کرے تو اس کا خرچ مالک پر دین ہوگا، اس لئے کہ حاکم وقاضی کے لئے غائب شخص کے مال میں، اس کی رعایت میں ولایت حاصل ہے، اور یہ رعایت اور نگہداشت کبھی کبھی اس پر خرچ کرکے ہوتی ہے، امام مالک کی رائے کے مطابق یہی حال اس صورت میں بھی ہوگا جب وہ حاکم کی اجازت کے بغیر خرچ کرے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے کہ اگر وہ حاکم یا قاضی کی اجازت کے بغیر اس پر کچھ خرچ کرے تو یہ رضا کارانہ طور پر خرچ کرنے والا ہوگا، اس لئے کہ غائب کے مال میں اس کے حکم کے بغیر، اس کے ذمہ کو دین کے ساتھ مشغول کرنے میں اس کی ولایت ناقص ہے اور سابقہ اختلاف اس صورت میں بھی ہے اگر وہ ایسی چیز اٹھائے جس کا باقی رہنا خرچ کے بغیر ممکن ہو جیسے تر کھجور جو چھوہارہ بن جائے انگور جو کشمش بن جائے اور دودھ جو پنیر بن جائے اگر مالک کے لئے زیادہ فائدہ منداور افضل اس کو باقی رکھنا اور اس کی حفاظت کرنا ہو (تو باقی رکھے)، ورنہ وہ قاضی کے حکم سے اس کو فروخت کردے اور اس کے ثمن کو محفوظ رکھے۔

اگر اٹھانے والا قاضی کے سامنے معاملہ پیش کرے تو قاضی اس پر غور کرے، اگر چوپایہ میں کوئی منفعت ہو اور وہاں کوئی اجرت پر لینے والا موجود ہو تو اس کو اجرت پر دے دے، اور اس کی اجرت میں سے اس پر خرچ کرے، اس لئے کہ اس میں عین لقطہ کو اس کے مالک کے لئے، اس پر دین لازم کیے بغیر باقی رکھنا ہے، اور اگر اس میں کوئی منفعت نہ ہو اور اندیشہ ہو کہ نفقہ اس کی قیمت پر حاوی ہو جائے گا، تو اس کو فروخت کردے، اور اس کا ثمن محفوظ رکھنے کا حکم دے تاکہ صورتاً اس کو باقی رکھنے کے محال ہونے کی صورت میں اس کو معنوی طور پر باقی رکھا جائے، اس لئے کہ ثمن عین کے قائم مقام ہوتا ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ وہ فی الجملہ اس کا مثل حاصل کرسکے گا، اور اگر اس پر خرچ کرنا بہتر ہو تو اس کی اجازت دے دے، اور اس پر ہونے والے خرچ کو مالک پر دین قرار دے، اس لئے کہ وہ نگراں مقرر کیا گیا ہے، اور اس میں دونوں فریق کی رعایت ہے اور صرف ایک یا دو روز اتنی مدت تک اس پر خرچ کرنے کا حکم دے گا جس میں مالک کے ظاہر ہونے کی توقع ہو اور اگر مالک ظاہر نہ ہو تو اس کو فروخت کرنے کا حکم دے، اس لئے کہ مسلسل نفقہ معنوی طور پر ''عین'' کو ختم کرنے والا ہے، بلکہ عین ختم ہوکر اس کے مالک پر دین باقی رہ سکتا ہے اور اس میں سرے سے کوئی رعایت ومصلحت نہیں، بلکہ اگر قاضی اس کا حکم دے تو نافذ نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس میں یقینی طور پر رعایت نہیں ہے، اور اگر اس کو فروخت کردے تو اسی کے ثمن میں سے اٹھانے والے کو اتنا دے دے جو اس نے دو یا تین روز میں صرف کیا ہے، اس لئے کہ ثمن مالک کا مال ہے، اور نفقہ قاضی کے علم کے ساتھ اس پر دین ہے اور صاحب دین کو اگر اپنے حق کی جنس مل جائے تو اس کو وصول کرسکتا ہے، اور اگر لقطہ اٹھانے والا اس کو قاضی کی اجازت کے بغیر فروخت کردے تو بیع نافذ نہیں ہوگی، مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر وہ آجائے جبکہ لقطہ خریدار کے ہاتھ میں برقرار ہو تو چاہے بیع کو نافذ کردے چاہے باطل کردے، اور اس کے ہاتھ سے لقطہ لے لے، اور اگر مالک اس وقت آئے جب کہ لقطہ ہلاک ہو چکا ہو تو چاہے خریدار کو اس کی قیمت کا ضامن بنائے یا فروخت کرنے والے کو

= الشرح الکبیر ۶/ ۳۳۹، ۳۴۳۔

اگر فروخت کرنے والے کو ضامن بنائے تو بیع نافذ ہوگی، اس لئے کہ وہ لقطہ کا اس کو لینے کے وقت سے مالک بن جائے گا اور ثمن بائع کا ہوگا، اور جو قیمت سے زائد ہوا اس کو صدقہ کرے گا۔

اگر مالک اس وقت آئے جب اٹھانے والا اس پر کچھ خرچ کر چکا ہو تو اٹھانے والا لقطہ کو روک سکتا ہے یہاں تک کہ مالک خرچ ادا کردے، اس لئے کہ اس کے خرچ ہی سے زندہ ہے، اور مالک ایسا ہو گیا جیسے کہ اس نے لقطہ اٹھانے والے کی طرف سے ملکیت حاصل کی ہو، اور یہ مبیع کے مشابہ ہو گیا، پھر اٹھانے والے کے ہاتھ میں لقطہ کو روکنے سے قبل اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے نفقہ کا دین ساقط نہیں ہوگا، البتہ اگر روکنے کے بعد ہلاک ہو تو دین نفقہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ روک لینے کی وجہ سے یہ رہن کے مشابہ ہو گیا، اس لحاظ سے کہ لقطہ کے ساتھ اس کا حق متعلق ہے۔

اگر لقطہ اٹھانے والا لقطہ پر خرچ کرے اور اس سے فائدہ اٹھائے مثلاً جانور ہو، اس پر سواری کرے، یا مویشی ہو، اور اس کا دودھ دوہے اور پی جائے تو مالک سے خرچ نہیں لے گا(۱)۔

لقطہ کو صدقہ کرنا:

۱۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر لقطہ اٹھانے والا اعلان کرائے اور اعلان کی مدت میں مالک نہ آئے تو اس کا صدقہ کرنا جائز ہے اور یہ حاکم کی اجازت پر موقوف نہیں، اور اس کو فقراء و مساکین پر صدقہ کرے گا۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ صاحب لقطہ اگر اس وقت آئے جبکہ اٹھانے والا اس کو صدقہ کر چکا ہو تو اس کو ان تین میں سے کوئی ایک

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۲۵، ۱۲۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۱، ۸ ۳، مختصر الطحاوی رص ۱۴۰، ۱۴۱، المدونۃ الکبری ۶/ ۱۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۰، ۴۱۴، المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۶۶، ۳۶۷۔

اختیار حاصل ہے۔

الف- اگر چاہے صدقہ کو نافذ کردے، اس لئے کہ صدقہ اگرچہ شرع کی اجازت سے ہوا، لیکن مالک کی اجازت سے نہیں ہوا، لہذا اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور انسان کو ثواب اپنے اختیاری فعل پر ملتا ہے، اور اجازت و رضامندی ملنے سے پہلے یہ چیز نہیں پائی گئی، اور اجازت و رضامندی کے ذریعہ ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس نے اس کی خود اپنی رضامندی سے کیا۔

ب- چاہے تو لقطہ اٹھانے والے کو ضامن بنائے، اس لئے کہ اس نے اس کا مال، اس کی اجازت کے بغیر دوسرے کو دے دیا، البتہ یہ شرع کی طرف سے اباحت کی بنیاد پر ہوا ہے، اور یہ بندہ کے حق کے طور پر ضمان کے منافی نہیں، جیسے ''مخمصہ'' (سخت بھوک) کی حالت میں دوسرے کا مال استعمال کرنے میں اور راستہ پر گزرنے میں ضمان ہوتا ہے۔

ج- اور اگر چاہے تو اس مسکین کو ضامن بنائے جس کے ہاتھ میں ہلاک ہوا ہو، اس لئے کہ اس نے اس کی اجازت کے بغیر اس کے مال پر قبضہ کیا اور ان دونوں میں سے جو بھی ضمان دے گا، دوسرے سے واپس نہیں لے گا(۱)۔

سامان کو چھوڑ دینا:

۱۸- یہ قول آ چکا ہے کہ مالک کی ملکیت جائز سبب کے بغیر زائل نہیں ہوتی، اور بسا اوقات اس کے فعل سے ایسی چیز ظاہر ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی ملکیت سے دست بردار ہو گیا ہے، کیونکہ اس کو ضرورت نہیں رہی، یا وہ اس پر خرچ کرنے سے قاصر ہے،

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۲۴، تبیین الحقائق ۳/ ۳۰۴، بدائع الصنائع ۶/ ۳۸۷۰، المدونۃ الکبری ۶/ ۱۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۰، القواعد لابن رجب رص ۲۴۰۔

یا گم شدہ یا گرنے والی چیز حقیر ہے، لہذا اگر معلوم ہو کہ مالک سابقہ اسباب سے، اس سے دست بردار ہو گیا ہے تو اس کو لے لینا اور اپنی ملکیت میں داخل کرنا جائز ہوگا، اور لینے والا اس کا اعلان نہیں کرائے گا، اس لئے کہ اعلان صرف اس لئے کرایا جاتا ہے کہ اس کے مالک کا پتہ چل جائے اور اس تک رسائی حاصل ہو جائے تا کہ اس کی گمشدہ چیز اس کو لوٹا دی جائے، اور جب مالک اس سے دست بردار ہو چکا ہے تو اس کے پاس نہیں لوٹایا جائے گا جیسے کسی سامان کو کوڑے خانوں یا گھر سے باہر رات میں پھینک دینے میں ہوتا ہے، جیسا کہ کھیت کی کٹائی کے دوران اور راستوں پر گری ہوئی بالیوں کا یہی حال ہے، اور جیسے راستہ میں کوڑا، لاٹھی اور چھوہارے کے دانوں کا گرنا، اس طرح کی چیزوں کو اٹھالینا اور ان سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، ان کا اعلان نہیں کرایا جائے گا[1]۔

لقطہ پر مزدوری:

۱۹ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر صاحب لقطہ اس کو پانے والے کے لئے کوئی معین اجرت مقرر کر دے تو اس کا لینا جائز ہے، لہذا اگر اجرت کی خبر پہنچنے کے بعد کوئی لقطہ اٹھائے تو اٹھانے والے کے لئے اس کا لینا جائز ہے، اس لئے کہ گم شدہ سامان اور بھگوڑے غلام کو واپس لانے میں اجرت جائز ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَلِمَنْ جَآءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ"[2] (اور جو کوئی اسے لے آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں)۔

حدیث میں اس کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی یہ روایت ہے

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴/ ۱۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۴، کشاف القناع ۴/ ۲۰۹۔

(۲) سورۂ یوسف / ۷۲۔

کہ رسول اللہ علیہ السلام کے صحابہ میں سے کچھ لوگ عرب کے ایک قبیلہ کے پاس آئے، قبیلہ والوں نے ان کی ضیافت نہیں کی، اتنے میں ان کے سردار کو بچھو نے کاٹ لیا، تو انہوں نے کہا: کیا تم میں سے کوئی جھاڑ پھونک کرنے والا ہے؟ صحابہ نے کہا: تم نے ہماری ضیافت نہیں کی، جب تک ہمارے لئے اجرت مقرر نہیں کرو گے ہم جھاڑ پھونک نہیں کریں گے، چنانچہ انہوں نے بکریوں کا ایک ریوڑ مقرر کر دیا اور ان میں سے ایک شخص نے تھوک جمع کر کے اس کو تھوکنے اور سورہ فاتحہ پڑھنے لگا، تو وہ شخص ٹھیک ہو گیا، قبیلہ والے بکریاں لائے، تو صحابہ نے کہا: رسول اللہ علیہ السلام سے پوچھ لینے کے بعد ہی ہم اس کو لیں گے، چنانچہ انہوں نے آپ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا: "**وما يدريك أنها رقية، اقسموا و اضربوا لي معكم سهما**"[1] (تجھے کیسے معلوم ہوا کہ سورہ فاتحہ سے جھاڑ پھونک کی جاتی ہے، اس کو تقسیم کرلو، اور میرا بھی ایک حصہ اپنے ساتھ لگالو)۔

لقطہ کو واپس کرنے کے لئے بارہا اجرت مقرر کرنے کا تقاضا پیش آتا ہے، تا کہ جلد از جلد اس کو واپس لایا جا سکے، نیز کبھی کبھی رضا کارانہ طور پر تلاش کرنے والا نہیں پاتا۔

کسی معین شخص کے لئے اجرت مقرر کرنا جائز ہے، مثلاً کہے: اگر تم میرے لقطہ کو واپس لا دو، تو تم کو ایک دینار دوں گا، چنانچہ یہ شخص اس کو تلاش کرنے اور لوٹانے کی کوشش کرے گا، غیر معین شخص کے لئے اجرت مقرر کرنا بھی جائز ہے جیسے یوں کہے: جو کوئی میرے گم شدہ سامان کو واپس لا دے گا اس کو اتنا ملے گا، اب جو بھی اس کو واپس لا دے اس اجرت کا حق دار ہوگا[2]، لیکن اگر لقطہ یا گم شدہ سامان

(۱) حدیث ابوسعیدؓ: "أن ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ أتوا حياً من العرب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۵۳) اور مسلم (۴/ ۱۷۲۷) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۵/ ۷۲۴، ۷۲۵۔

مالک کو لوٹا دے، اور مالک نے اس پر کوئی اجرت مقرر نہ کی ہو تو لوٹانے والا کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عمل ہے جس کے سبب معاوضہ کے ساتھ عوض کا استحقاق ہوتا ہے، لہذا معاوضہ کے بغیر اس کا استحقاق نہیں ہوگا جیسے اجارہ میں عمل کرنا، اسی طرح اگر اجرت کی اطلاع پہنچنے سے قبل لقطہ اٹھالے، اور اجرت کے لئے اس کو واپس کردے تو اجرت کا مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے بغیر عوض کے اس کو اٹھایا ہے، اور دوسرے کے مال میں بغیر کسی مقررہ اجرت کے کام کیا ہے، لہذا وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا جیسے اگر وہ لقطہ کو اٹھاتا اور مالک نے اس میں کوئی اجرت مقرر نہ کی ہوتی [1]۔

لقطہ اس کے مالک کو لوٹانا:

۲۰- لقطہ اس کے مالک کو لوٹانے کے لئے شرط ہے کہ مالک اس کی صفت بیان کرے، اور اس کی امتیازی علامات بتا کر اس کو پہچان کرائے، مثلاً اس کی تعداد کا ذکر کرے، یا جانور کی کسی علامت اور اس کے گم ہونے کی جگہ وغیرہ بتائے، یا بینہ کے ذریعہ ثابت کردے کہ وہ اسی کا ہے، اور جب وہ اس کی علامات یعنی ڈاٹ، بندھن، تعداد اور وزن بتادے تو لقطہ اٹھانے والے کے لئے جائز ہے کہ لقطہ اس کے سپرد کردے، اور اگر چاہے تو مزید توثیق کے لئے اس سے کفیل لے لے، اس لئے کہ اوصاف بیان کرنے کے بعد لقطہ اس کو واپس کرنا شریعت میں موجود ہے اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ اس کے بعد ان میں اختلاف ہے کہ کیا محض امتیازی علامات بتانے کے بعد لقطہ، مالک کے پاس لوٹانے پر قضاءً اس کو مجبور کیا جائے گا، یا بینہ ضروری ہوگا، یہ تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ اور راجح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ بینہ کے بغیر لقطہ اٹھانے والے کو لقطہ کے دعوے دار کے سپرد کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مدعی ہے جس کو دوسرے مدعی کی طرح بینہ کی ضرورت ہوگی، نیز اس لئے کہ لقطہ دوسرے کا مال ہے، لہذا صفت بتانے پر اس کو سپرد کرنا واجب نہیں ہوگا جیسے ودیعت، البتہ حنفیہ کی رائے ہے کہ صحیح علامت بتانے پر لقطہ، مدعی کے سپرد کرنا جائز ہے، اسی طرح شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر لقطہ اٹھانے والے کو غالب گمان ہو کہ لقطہ کا دعوے دار سچا ہے، تو اس کے سپرد کرنا جائز ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے "......**فإن جاء صاحبها فعرف عفاصها و عددها و وكاءها فأعطها إياه، و إلا فهي لك**" [1] (پھر اگر اس کا مالک آجائے، اور وہ اس کی ڈاٹ، اس کی تعداد اور اس کے بندھن کو پہچان لے تو اسے دے دو، ورنہ وہ تمہارا ہے)۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر مالک، مذکورہ اوصاف بتادے، تو لقطہ اٹھانے والے کو مجبور کیا جائے گا کہ لقطہ اس کے سپرد کرے، خواہ اس کی سچائی کا اس کو غالب گمان ہو یا نہ ہو بینہ کی ضرورت نہ ہوگی، یہ حضرت زید بن خالد جہنی کی سابقہ حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے ہے، جس میں ہے کہ "...... **اعرف و كاءها وعفا صها، ثم عرفها سنة، فإن لم تعرف فاستنفقها، ولتكن وديعة عندك، فإن جاء طالبها يوما من الدهر فأدها إليه**" [2] (...... اس کے بندھن اور ڈاٹ کو احتیاط سے پہچان لو، پھر سال بھر اس کا اعلان کراؤ، پھر اگر اس کی شناخت نہ ہو سکے تو اس کو خرچ کر ڈالو، اور یہ تمہارے پاس امانت کے طور پر رہنا چاہئے، پھر اگر اس کو تلاش کرنے

(۱) المغنی، الشرح الکبیر ۶/ ۳۵۰، ۳۵۸، البنایۃ شرح الہدایہ ۶/ ۳۵۔

(۱) حدیث: "فإن جاء صاحبها فعرف عفاصها......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۴۹) نے حضرت زید بن خالد الجہنیؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اعرف وكاء ها وعفاصها......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۴۹) نے کی ہے۔

والا کبھی بھی آ جائے تو اس کو ادا کر دو)۔

نیز فرمان نبوی "**فإن جاء أحد يخبرک بعددها ووعائها ووكائها فأعطها إياه**"[1] (پھر اگر کوئی آ کر اس کی تعداد، ڈاٹ اور بندھن کو بتائے تو اسے دے دو)۔

نیز اس لئے کہ لقطہ پر بینہ پیش کرنا محال ہے، اس لئے کہ یہ مالک کے پاس سے بھول اور غفلت میں ضائع ہوتا ہے، اس حالت میں اس کے پاس گواہ نہیں ہوتے اور اس کے اوصاف، ڈاٹ اور بندھن کا ذکر کرنا بینہ ہوسکتا ہے)[2]۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر لقطہ کا دعویدار اس کے اوصاف بیان نہ کرے اور نہ اس پر بینہ قائم کرے اور نہ اٹھانے والے کو معلوم ہو کہ وہ اس کا ہے تو اٹھانے والے کے لئے جائز نہیں کہ اس کو اس کے دعوے دار کے حوالہ کرے اور نہ حاکم اس کو مجبور کرے گا کہ وہ اس کے سپرد کرے، اس لئے کہ لوگوں کو محض دعوے کی بنیاد پر نہیں دیا جاتا، اور اگر دو آدمی اس کا دعوی کریں اور اس کی صفت بیان کریں، یا دونوں دو یکساں گواہ پیش کردیں تو لقطہ اٹھانے والا، دونوں میں قرعہ اندازی کرے گا، جس کا قرعہ نکلے اس سے حلف لے کر اس کے سپرد کردے گا، اس لئے کہ جس کی وجہ سے ادائیگی واجب ہوئی ہے اس میں دونوں برابر ہیں، تو ادائیگی میں بھی برابر ہوں گے[3]۔

حرم کا لقطہ:

۲۱ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حل وحرم کے لقطوں میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کہ اس کو اٹھانا اور ایک سال تک اس کا اعلان کرانا جائز ہے، اس لئے کہ لقطہ ودیعت کی طرح ہے، لہذا حل وحرم کی وجہ سے اس کا حکم الگ الگ نہیں ہوگا، اور احادیث نبویہ میں حل وحرم کے لقطوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، مثلاً یہ فرمان نبوی ہے: "...... **اعرف وكاءها وعفاصها ثم عرفها سنة**"[1] (اس کے بندھن اور اس کی ڈاٹ کو پہچانو، پھر ایک سال اس کا اعلان کراؤ)۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ حرم کا لقطہ صرف اعلان کرانے کے لئے اٹھانا جائز ہے اور ہمیشہ اس کا اعلان کرایا جائے گا، کیونکہ حرم کے لقطہ کی مخصوص احادیث میں دوسرے لقطوں کی طرح اعلان کرانے کی مدت ایک سال مقرر نہیں کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ہمیشہ اس کا اعلان کرانا مقصود ہے، ورنہ تخصیص بے فائدہ ہوگی، نیز اس لئے کہ مکہ مکرمہ لوگوں کے لوٹنے کی جگہ ہے، جہاں وہ بار بار آتے ہیں تو ہوسکتا ہے کہ اس کا مالک اس کی خاطر دوبارہ آئے، یا اس کی تلاش میں کسی کو بھیج دے، تو گویا اس نے اپنا مال وہاں ضائع ہونے سے محفوظ کردیا ہے[2]۔

دار الحرب کا لقطہ:

۲۲ - جس کو دار الحرب میں کوئی لقطہ ملے اور وہ لشکر میں ہو تو دار الاسلام میں ایک سال اس کا اعلان کرائے، پھر اس کو مال غنیمت میں ڈال دے، دار الاسلام میں اعلان کرانے کی وجہ یہ ہے کہ حربیوں کے اموال مباح ہیں، اور یہ کسی مسلمان کا بھی ہوسکتا ہے، نیز اس لئے کہ لقطہ کا اعلان کرانے کے لئے دار الحرب میں ٹھہرنا اس کے لئے ممکن نہیں اور اعلان کرانے کی ابتداء اس لشکر میں کرے گا جس

---

(۱) حدیث: "فإن جاء أحد يخبرک بعددها......" کی روایت مسلم (۱۳۵۱/۳) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱۲۹/۶، ۱۳۰، ۱۳۱، المدونۃ الکبری ۱۷۴/۶، ۱۷۵، تبیین الحقائق ۳۰۶/۳، مغنی المحتاج ۴۱۶/۲، ۴۱۷، المغنی، الشرح الکبیر ۳۳۶/۶، ۳۳۷۔

(۳) المغنی والشرح الکبیر ۳۳۷/۶۔

(۱) حدیث: "اعرف وكاءها......" کی تخریج فقرہ نمبر ۸ میں گذر چکی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱۲۸/۶، الأم ۶۷/۴، مغنی المحتاج ۴۱۷/۲، المغنی والشرح الکبیر ۳۳۲/۶۔

میں وہ موجود تھا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ لقطہ لشکر ہی کے کسی فرد کا ہو، اور جب لوٹ آئے تو دارالاسلام میں اعلان مکمل کرائے، اور اگر وہ دارالحرب میں امان کے ساتھ داخل ہو، اور کوئی لقطہ ملے تو دارالحرب میں ہی اس کا اعلان کرانا چاہئے، اس لئے کہ ان کے اموال اس کے لئے حرام ہیں اور اگر اس کا مالک معلوم نہ ہوسکے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا جیسے دارالاسلام میں لقطہ کا مالک ہوجاتا ہے، اور اگر دارالحرب میں چوری چھپے داخل ہو اور کوئی لقطہ ملے تو دارالاسلام میں اس کا اعلان کرائے، اس لئے کہ حربیوں کے اموال اس کے لئے مباح ہیں، پھر اس کا حکم اس کے مال غنیمت کے حکم کی طرح ہوگا (۱)۔

لقطہ کی زکاۃ:

۲۳ - لقطہ جس کے متعلق مالک کو کوئی خبر نہیں، گم شدگی اور ضیاع کی مدت کے دوران اس پر اس کی زکاۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اس پر اس کی ملکیت مکمل نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کے قبضہ میں نہیں کہ اس میں تصرف کرسکے، اور اعلان کے سال میں لقطہ اٹھانے والا اس کی زکاۃ ادا نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس مدت کے دوران وہ اس کا مالک نہیں ہوتا، پھر جب مالک اعلان کے سال کے دوران آجائے تو اس سال کی زکاۃ دے گا، جس میں لقطہ اٹھانے والے کے لئے لقطہ ممنوع تھا، بشرطیکہ وہ بقدر نصاب ہو، اور اگر مویشی ہو تو اس کی زکاۃ اس کے مالک پر واجب ہوگی، بشرطیکہ وہ لقطہ اٹھانے والے کے پاس سائمہ ہو، اور اگر اٹھانے والا اس کو چارہ کھلائے تو اس کے مالک پر اس کی زکاۃ نہ ہوگی، اور اس کی زکاۃ پہلے سال کے بعد اٹھانے والے پر ہوگی، یہ امام احمد کے ظاہر مذہب میں ہے، اس لئے کہ وہ میراث کی طرح اس کی ملکیت میں داخل ہوجائے گا، اور اس کے بقیہ اموال کی طرح ہوجائے گا۔

البتہ اگر لقطہ کو اپنی ملکیت میں لینے کے لئے اٹھائے تو اس سال کی زکاۃ دے گا جس میں اس کا اعلان کرایا ہے، پھر اگر اس کا مالک آجائے تو وہ اس سال کی زکاۃ نہیں دے گا، اور اٹھانے والے نے جو زکاۃ نکالی ہے وہ اس کے مالک سے واپس نہیں لے گا، جیسے وہ مالک سے لقطہ کا نفقہ واپس لیتا ہے (۱)۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۳۴۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۲۶۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۱۹، البنایۃ شرح الہدایہ ۶/ ۱۷، المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۳۴۹، ۳۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۲۔

لقیط

تعریف:

۱- لقیط لغت میں: وہ بچہ ہے جو راستے میں پڑا ہوا ملے، اس کے ماں باپ کا پتہ نہ ہو [1]۔

المصباح میں ہے: لقیط کا لفظ اکثر ڈالے ہوئے بچہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے [2]۔

اصطلاح میں حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: زندہ بچہ ہے جس کو اس کے گھر والوں نے فقر کے ڈر سے یا شک کی تہمت سے بچنے کے لئے پھینک دیا ہو [3]۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: لقیط آدمی کا وہ بچہ ہے جس کے باپ کا یا غلامی کا علم نہ ہو [4]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: لقیط ہر وہ ضائع شدہ بچہ جس کا کوئی کفالت کرنے والا نہ ہو [5]۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: لقیط وہ بے شعور بچہ ہے جس کے نسب یا غلامی کا پتہ نہ ہو اور جسے راستہ میں ڈال دیا گیا ہو یا وہ اپنی ولادت سے سن شعور تک پہنچنے کے درمیان میں راستہ بھٹک گیا ہو [6]۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) الدر المختار علی رد المحتار ۳/۳۱۴۔
(۴) الخرشی ۷/۱۳۰۔
(۵) روضۃ الطالبین ۵/۴۱۸۔
(۶) کشاف القناع ۴/۲۲۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف- لقطہ:

۲- لقطہ لغت میں (قاف کے فتحہ کے ساتھ، بقول ازہری) اس چیز کا نام ہے جس کو تم پڑی ہوئی پاؤ اور اٹھا لو۔

لقط (لام و قاف کے فتحہ کے ساتھ) وہ معدنیات اور بالی وغیرہ جو چن لیے جائیں لقطہ: اٹھائی ہوئی چیز [1]۔

لقطہ شرع میں: وہ گم شدہ مال ہے جو پایا جائے۔

ابن عابدین نے کہا: لقیط کا لفظ انسانوں کے ساتھ خاص ہے، اور لقطہ کا غیر انسانوں کے ساتھ، تاکہ دونوں میں تمیز ہو سکے [2]۔

ب- ضائع:

۳- ضائع لغت میں: "ضاع الشيء يضيع ضيعا" سے ماخوذ ہے یعنی گم ہونا، ہلاک ہونا، اہل لغت نے اس کو غیر جانور جیسے عیال و مال کے ساتھ خاص کیا ہے، کہا جاتا ہے: "أضاع الرجل عياله وماله" (اپنے عیال و مال کو ضائع کر دیا)۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [3]۔

اس لحاظ سے ضائع لقیط سے عام ہے، اس لئے کہ ضائع کا لفظ انسان اور مال دونوں کو شامل ہے۔

لقیط اٹھانے کا حکم:

۴- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ پھینکے ہوئے بچہ کو اٹھانا فرض کفایہ ہے، اگر کوئی اسے انجام دے دے تو باقی

(۱) لسان العرب۔
(۲) الدر المختار ۳/۳۱۸، دیکھئے: کشاف القناع ۴/۲۰۹۔
(۳) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

لوگوں سے ساقط ہوجائے گا، ورنہ سب گنہ گار رہوں گے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوٰى" [۱] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو) نیز اس لئے کہ اس میں جان کو زندہ رکھنا ہے، فرمان باری ہے: "وَ مَنْ اَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَاالنَّاسَ جَمِيْعًا" [۲] (اور جس نے ایک بچالیا تو گویا اس نے سارے آدمیوں کو بچالیا) کیونکہ اس کو زندہ رکھنے کی وجہ سے لوگوں سے حرج ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ وہ قابل احترام انسان ہے۔

شافعیہ و مالکیہ نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جب کوئی دوسرا موجود ہو جو اس کو دیکھ سکے۔

لیکن اگر معلوم ہو کہ کوئی دوسرا نہیں ملے گا تو اس کو اٹھانا فرض عین ہوگا [۳]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ پڑے ہوئے بچہ کو اٹھانا مندوب ہے، اس لئے کہ منقول ہے کہ ایک شخص سیدنا حضرت علیؓ کے پاس ایک پڑے ہوئے بچہ کو اٹھا کر لایا، تو آپ نے فرمایا: "هو حر ولأن أكون وليت من أمره مثل الذى وليت أنت كان أحب إليّ من كذا وكذا، عدّ جملة من أعمال الخير" (یہ آزاد ہے، اور تم نے اس کی جو ذمہ داری لی ہے، یہ ذمہ داری میں لے لیتا تو مجھے یہ اس اس کام سے زیادہ پسند ہوتا اور آپ نے چند اعمال خیر شمار کرائے)، حضرت علیؓ نے بچہ اٹھانے کی ترغیب دی اور اتنی زیادہ ترغیب دی کہ بہت سے اعمال خیر سے اس کو افضل قرار دیا، یہ اس کے استحباب میں مبالغہ کرنے کے لئے ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسی جان ہے جس کا کوئی محافظ نہیں، بلکہ ضائع ہوجائے گی، لہذا اس کو اٹھا لینا معنوی طور پر اس کو زندہ رکھنا ہے [۱]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کی ہلاکت کا اس کو غالب گمان نہ ہو، اور اگر اس کے نہ اٹھانے کی صورت میں اس کی ہلاکت کا اس کو غالب گمان ہوجائے مثلاً جنگل وغیرہ ہلاکت خیز جگہوں پر پائے، تو اس کو اٹھانا فرض کفایہ ہوگا، اور اگر اس کے علاوہ کسی کو اس کا علم نہ ہو تو اس کو اٹھانا فرض عین ہوگا [۲]۔

بچہ اٹھانے پر گواہ بنانا:

۵ - مالکیہ نے کہا: بچہ اٹھانے والے کے لئے بچہ اٹھاتے وقت، اس کو اٹھانے پر گواہ بنا لینا چاہئے کہ کہیں زمانہ دراز کے بعد اس کا اپنی اولاد ہونے یا اس کے غلام بنانے کا دعوی نہ کردے، اور اگر اس کا یقین یا غالب گمان ہو تو گواہ بنانا واجب ہوگا [۳]۔

شافعیہ نے کہا: اصح قول میں اٹھانے پر گواہ بنانا واجب ہے اگر چہ اٹھانے والے کی عدالت مشہور ہو، مبادا اس کو غلام بنالے اور اس کا نسب ضائع ہوجائے، اور بچہ کے ساتھ جو چیز پائی جائے اس پر بھی اس کے تابع ہونے کے طور پر گواہ بنانا واجب ہوگا۔

اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ امانت پر بھروسہ کرتے ہوئے گواہ بنانا واجب نہ ہوگا۔

گواہ بنانے کا وجوب اس صورت میں ہے جبکہ حاکم وہ بچہ اس کے سپرد نہ کرے، اور اگر حاکم وہ بچہ اس کے سپرد کرے تو گواہ بنانا

---

(۱) سورۂ مائدہ / ۲۔

(۲) سورۂ مائدہ / ۳۲۔

(۳) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸، المغنی ۵/ ۷۴۷ طبع الریاض، کشاف القناع ۴/ ۲۲۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۴۲ شائع کردہ دار إحیاء التراث، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۴۔

(۳) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۶۔

مسنون ہے واجب نہیں [۱]۔

حنابلہ نے کہا: اٹھانے والے کے لئے اس پر گواہ بنانا مستحب ہے جیسے لقطہ میں، یہ خود کو اس خطرہ سے بچانے کے لئے ہے کہ نفس اس کو غلام بنالینے پر ورغلائے، اسی طرح لقیط کے ساتھ جو مال ملے اس پر بھی گواہ بنانا مستحب ہے تا کہ اس کے انکار سے خود کو بچا سکے [۲]۔

لقیط کو اپنے پاس روکنے کا زیادہ حق دار:

۶- اٹھانے والا دوسرے کے مقابلہ میں، لقیط کو اپنے پاس روکنے کا زیادہ حقدار ہے، کوئی دوسرا لقیط کو اس سے چھین نہیں سکتا، اس لئے کہ اسی نے اس کو اٹھا کر اس کو زندہ رکھا ہے، نیز اس لئے کہ اس کو اٹھانا مباح تھا جس پر اٹھانے والے کا قبضہ پہلے ہو گیا، اور مباح کی طرف سبقت کرنا سب کے لئے مباح ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من سبق إلى مالم يسبق إليه مسلم فهو أحق به**" [۳] (جو شخص کسی چیز پر پہلے آجائے، جہاں پہلے سے کوئی مسلمان نہ پہنچا ہو تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے)۔ یہ مذاہب میں متفقہ اصول ہے، بشرطیکہ اٹھانے والے میں وہ تمام شرائط پائے جائیں جو ہر مذہب میں معتبر ہیں، اور اگر کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو اس کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا [۴]۔

۷- اس بناء پر حاکم درج ذیل حالات میں بچہ کو اٹھانے والے کے ہاتھ سے چھین لے گا:

الف- اگر اٹھانے والا کوئی بچہ یا مجنون ہو، اس لئے کہ وہ دونوں نااہل ہیں، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی مالکیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے [۱]۔

ب- اگر اٹھانے والے پر بے وقوفی کی وجہ سے پابندی عائد ہو تو بچہ کو اس کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو خود اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں، تو دوسرے پر بدرجہ اولی حاصل نہیں ہوگی، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک سفیہ کا کسی بچہ کو اٹھانا جائز ہے، اس کے ہاتھ سے بچہ کو نہیں چھینا جائے گا، ابن عابدین نے کہا: جس غلام پر پابندی عائد ہو اس کا کسی بچہ کو اٹھانا صحیح ہے، تو بے وقوفی کی وجہ سے، "محجور" (پابند) شخص کا اٹھانا بدرجہ اولی صحیح ہوگا [۲]۔

ج- اگر بچہ کو کوئی فاسق اٹھالے تو اس کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا، اس لئے کہ بچہ کو اٹھانے والے کے ہاتھ میں برقرار رکھنے کے لئے عدالت شرط ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ نے کہا: جس کا ظاہر حال امانت ہو، البتہ اس کا امتحان نہ لیا گیا ہو تو اس کے ہاتھ سے نہیں چھینا جائے گا، البتہ قاضی اس پر کسی کو مقرر کر دے گا جو اس طرح سے اس کی نگرانی کرے کہ اس کو علم نہ ہو، تا کہ اس کو اذیت نہ ہو [۳]۔

حنابلہ نے کہا: اگر لقیط کو کوئی مستور الحال اٹھالے، جس کی عدالت یا خیانت کی حقیقت معلوم نہ ہو تو لقیط کو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۲۹، المغنی ۵/ ۷۵۶۔

(۳) حدیث: "من سبق إلى ما لم يسبق إليه......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۳) نے حضرت اسمر بن مضرسؓ سے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۴/ ۲۶۴) میں اس کو غریب قرار دیا ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸، الہدایہ، فتح القدیر ۵/ ۳۴۳ شائع کردہ دار إحیاء التراث، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۷، کشاف القناع ۴/ ۲۲۸۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸، کشاف القناع ۴/ ۲۲۹، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹، کشاف القناع ۴/ ۲۲۹۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸۔

جائے گا، اس لئے کہ اس کا حکم، مال کے لقطہ میں نکاح کی ولایت اور اس کی شہادت میں عادل کے حکم کی طرح ہے، نیز اس لئے کہ مسلمان میں اصل عدالت ہے، اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے فرمایا: مسلمان ایک دوسرے کے لئے عادل ہیں (۱)۔

یہ حنفیہ کے یہاں شرط نہیں، چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے: کافر کا اٹھانا صحیح ہے تو فاسق کا اٹھانا بدرجہ اولی صحیح ہوگا، البتہ ابن عابدین نے کہا: اگر اٹھانے والا فاسق ہو اور اندیشہ ہو کہ وہ لقیط کے ساتھ بدکاری کرے گا، تو شہوت کی عمر کو پہنچنے سے قبل اس سے چھین لیا جائے گا (۲)۔

د- اگر بچہ کو غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اٹھائے تو اس کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا، اور اگر آقا اس کو اٹھانے کی اجازت دے دے یا اس کے اٹھانے کے بعد آقا کو علم ہو اور وہ اس کو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھے تو اب اس کے ہاتھ سے نہیں چھینا جائے گا، اور آقا ہی بچہ اٹھانے والا ہوگا، غلام اٹھانے میں اور تربیت میں آقا کا نائب ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے (۳)۔

حنفیہ کے یہاں بچہ اٹھانے میں آزادی شرط نہیں، انہوں نے کہا کہ غلام، جس پر پابندی عائد ہو اس کا کسی کو اٹھانا صحیح ہے (۴)۔

ھ- اگر کوئی کافر اس کو اٹھائے اور لقیط پر اسلام کا حکم لگایا گیا ہو تو اس کو کافر کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان بچہ کے اٹھانے میں اسلام کی شرط ہے، نیز اس لئے کہ کفالت، ولایت ہے،

(۱) المغنی ۵/ ۷۵۷، کشاف القناع ۴/ ۲۲۹۔

(۲) الدر المختار و حاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۱۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۶، ۱۲۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹، المغنی ۵/ ۷۵۹، منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۳۔

(۴) الدر المختار و حاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۱۴۔

اور کافر کو مسلمان پر کوئی ولایت نہیں، نیز اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ اس کو دینی لحاظ سے گمراہ کر دے، اور اگر لقیط کے کفر کا حکم لگایا گیا ہو تو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کے دین پر ہے، نیز اس لئے کہ کافر ایک دوسرے کے ولی اور ذمہ دار ہیں، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے (۱)، حنفیہ نے اٹھانے والے میں اسلام کی شرط نہیں لگائی ہے (۲)۔

و- حنفیہ نے ایک عام شرط یہ لکھی ہے کہ اٹھانے والا لقیط کی حفاظت کا اہل ہو، انہوں نے کہا: اگر وہ اس کی حفاظت کا اہل نہ ہو تو بچہ کو اس کے ہاتھ سے چھین لینا چاہئے (۳)، اسی طرح تمام فقہاء کے یہاں اٹھانے والے کا مرد ہونا شرط نہیں، لہذا عورت کا اٹھانا بھی صحیح ہوگا، اس کے ہاتھ سے نہیں چھینا جائے گا، البتہ مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ عورت آزاد بے شوہر کی ہو، یا اگر شوہر والی ہو تو شوہر نے اس کو اجازت دے رکھی ہو (۴)۔

ز- شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اگر اٹھانے والا فقیر ہو تو اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی پرورش نہیں کر سکتا اور اس میں لقیط کو ضرر پہنچانا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی سب کی کفالت کا ذمہ دار ہے۔

یہ شیرازی نے لکھا ہے، لیکن نووی نے لکھا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ مالداری شرط نہیں (۵)۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۷، المہذب ۱/ ۴۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸، المغنی ۵/ ۷۵۹۔

(۲) الدر المختار و حاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۱۴۔

(۳) سابقہ مرجع رص ۳۱۴، ۳۱۵۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹، المغنی ۵/ ۷۶۱۔

(۵) المہذب ۱/ ۴۴۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۱۹۔

لقیط کو سفر میں لے جانا:

۸ - لقیط کو سفر میں لے جانے کا حکم شافعیہ وحنابلہ نے اپنے اپنے یہاں کچھ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے جس کی تشریح درج ذیل ہے:

شافعیہ نے کسی جگہ کے مقیم کے اٹھانے اور لقیط کی جگہ سے دور کے مسافر شخص کے اٹھانے میں فرق کرتے ہوئے کہا:

الف - اصح یہ ہے کہ مسافر اگر امانت دار ہو اور اس کی امانت داری کا امتحان لیا جا چکا ہو، اور وہ کسی شہر میں لقیط پائے تو اس کو اپنے شہر میں منتقل کرسکتا ہے، اس لئے کہ معیشت میں یکسانیت ہے، البتہ راستہ کا مامون ہونا اور خبروں کے پیہم پہنچنے کی شرط ہے، اور اگر اس کی امانت داری کا امتحان نہ لیا گیا ہو اور وہ مجہول الحال ہو تو وہ اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ غائب ہونے کے بعد وہ اس کو غلام بنالے۔

اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اس کو منتقل کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ نسب کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے [۱]۔

ب - شافعیہ نے کہا: اگر شہر کا آدمی کسی شہر میں لقیط پائے تو اس کو دیہات میں منتقل نہیں کرسکتا، اس لئے کہ دیہات کی زندگی سخت ہوتی ہے، اور علم، دین اور ہنر سب فوت ہوجاتے ہیں، ایک قول ہے: اس لئے کہ نسب ضائع ہوتا ہے۔

اصح یہ ہے کہ وہ اس کو دوسرے شہر میں منتقل کرسکتا ہے۔

یہ اختلاف راستہ کے مامون ہونے اور خبروں کے ملتے رہنے کی صورت میں ہے، اور اگر راستہ خوف ناک ہو یا ایک جگہ سے دوسری جگہ خبریں نہ پہنچتی ہوں تو لقیط کو قطعی طور پر اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا۔

جمہور (یعنی جمہور فقہاء شافعیہ) نے مسافت قصر اور اس سے کم کی مسافت میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، ماوردی نے اختلاف، مسافت قصر میں قرار دیا ہے اور اس سے کم میں قطعی طور پر جائز قرار دیا ہے، جبکہ ''الکفایہ'' میں اس کو ممنوع قرار دیا ہے، جمہور کی رائے ہی معتمد ہے [۱]۔

ج - اگر لقیط کو کوئی شہری کسی دیہات میں کسی منزل یا قبیلہ میں پائے تو اس کو گاؤں اور اس شہر میں جہاں جانے کا قصد ہے منتقل کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس میں اس کو زیادہ سہولت ہے، ایک قول ہے: اس میں دو رائیں ہیں: اگر دیہات، ہلاکت خیز جگہ ہو تو اس کو اپنی منزل مقصود میں قطعی طور پر منتقل کرسکتا ہے۔

د - اگر لقیط کو کوئی دیہاتی دیہات میں پائے تو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا اگر چہ اس منزل کے لوگ منتقل ہو رہے ہوں، اس لئے کہ وہ منزل اس کے حق میں شہر یا گاؤں کی طرح ہے، ایک قول ہے کہ: اگر وہ ''نجعہ'' (یعنی چراگاہ کی تلاش) کے لئے منتقل ہو رہے ہوں تو لقیط کو اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اس کے نسب کو ضائع کرنا ہے۔

رملی نے کہا: اس طے شدہ امر سے معلوم ہوا کہ اٹھانے والا لقیط کو ایک شہر یا گاؤں یا دیہات سے اسی جیسی یا اس سے اعلیٰ جگہ میں منتقل کرسکتا ہے، اس سے ادنی جگہ میں نہیں، اور یہ کہ نقل کے جواز کی مطلق شرط راستہ و منزل مقصود کا مامون ہونا، خبروں کا ملتے رہنا اور اٹھانے والے کی امانت داری کا امتحان لینا ہے [۲]۔

لقیط کو نقل مکانی کے بغیر سفر میں لے جانے اور کسی جگہ اقامت کے لئے اس کو سفر میں لے جانے کے درمیان، حنابلہ فرق کرتے ہیں۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۹، ۴۲۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۹۔

اسی طرح اٹھانے والے میں فرق کرتے ہیں کہ وہ مستور الحال ہوگا جس کی عدالت یا خیانت کی حقیقت معلوم نہیں، یا اس کی عدالت معلوم اور اس کی امانت ظاہر ہوگی۔

ابن قدامہ نے کہا: جو مستور الحال ہو، اس کی عدالت یا خیانت کی حقیقت معلوم نہ ہو، اور وہ لقیط کو سفر میں لے جانا چاہے تو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: اس کو اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس کی امانت کا یقین نہیں، لہذا اس سے خیانت کا اندیشہ قائم ہے۔

دوم: اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ حضر میں اس کو اس کے ساتھ کسی نگراں کو ملائے بغیر برقرار رکھا جاتا ہے، لہذا یہ عادل کے مشابہ ہوگا، نیز اس لئے کہ ظاہر مستور و محفوظ ہونا ہے۔

لیکن جس کی عدالت معلوم اور امانت ظاہر ہو لقیط کو اس کے ہاتھ میں سفر و حضر میں برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس کے متعلق وہ مامون ہے، بشرطیکہ اس کا سفر نقل مکانی کے لئے نہ ہو۔

اگر اٹھانے والے امین کا کسی جگہ لقیط کو لے کر سفر کرنا وہاں اقامت کے لئے ہو تو یہ محل غور ہے، اگر اس نے اس کو شہر میں اٹھایا ہو، اور اس کو دیہات میں منتقل کرنا چاہے تو اس کو اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ شہر میں اس کا قیام اس کے دین و دنیا کے لئے بہتر اور آرام دہ ہے، نیز اس لئے کہ وہ شہر میں پایا گیا تو بظاہر وہ وہیں پیدا ہوا ہے، اور اس کے وہاں باقی رہنے میں یہ امید زیادہ ہے کہ اس کا نسب کھل جائے، اس کے گھر والے ظاہر ہو جائیں اور وہ اس کا اعتراف کرلیں۔

اگر وہ اس کو شہر سے کسی دوسرے شہر میں منتقل کرنا چاہے تو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: اس کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس کے اپنے شہر میں باقی رہنے میں، اس کے نسب کے انکشاف کی زیادہ امید ہے، لہذا اس کو اس شہر سے منتقل ہونے والے کے ہاتھ میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، یہ اس کو دیہات میں منتقل کرنے والے پر قیاس ہے۔

دوم: اس کو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس کی ولایت ثابت ہے، اور دوسرا شہر آرام میں پہلے کی طرح ہے، لہذا لقیط کو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے گا، جیسے اگر وہ اس کو شہر کے ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کرے۔

اگر اس نے بچہ کو دیہات سے اٹھایا ہو تو اس کو شہر میں منتقل کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کو تنگی اور محرومی کی جگہ سے آرام، آسائش، اور دین میں منتقل کررہا ہے اور اگر وہ کسی منزل میں مقیم ہو جائے جس کو وطن بنانے کا ارادہ ہو تو وہ ایسا کرسکتا ہے۔

اگر وہ اس کو مختلف جگہوں پر منتقل کرے تو یہ احتمال ہے کہ اس کو اس کے ہاتھ میں برقرار رکھا جائے، اس لئے کہ بظاہر وہ بدویوں کا بیٹا ہے، اور اس کو اس کے اٹھانے والے کے ہاتھ میں برقرار رکھنے میں اس کے نسب کے انکشاف کی زیادہ امید ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ لقیط کو اس سے لے لیا جائے اور کسی گاؤں والے کے سپرد کردیا جائے، اس لئے کہ اس میں اس کے لئے زیادہ آرام اور سہولت ہے۔

جہاں پر بھی ہم نے یہ کہا ہے کہ لقیط کو اس کے اٹھانے والے کے ہاتھ سے چھین لیا جائے گا، تو اس سے مراد صرف وہ جگہ ہے جہاں کوئی دوسرا شخص اس اٹھانے والے سے بہتر ملے، جس کے سپرد اس لقیط کو کیا جائے، اور اگر کوئی اس کا ذمہ دار نہ ملے تو اس کے اٹھانے والے کے ہاتھ میں اس کو برقرار رکھا جائے گا، اور اگر اٹھانے والے ہی کی

طرح کا کوئی شخص ملے تو اس کو اٹھانے والا اس کا زیادہ حقدار ہے، اس لئے کہ اس کے ہاتھ سے چھیننا بے فائدہ ہے (۱) ۔

لقیط کی آزادی اور غلامی:

۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ لقیط ظاہری لحاظ سے آزاد ہے، اس لئے کہ انسان میں اصل آزاد ہونا ہی ہے، اللہ تعالی نے آدم اور اولاد آدم کو آزاد پیدا کیا، غلامی تو ایک عارضی چیز ہے اور جب اس عارض کا علم نہ ہو تو اس کے لئے اصل کا حکم ہوگا، یہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل، عمر بن عبد العزیز، شعبی، حکم، حماد، ثوری اور اسحاق ہیں (۲) ۔

فقہاء کے یہاں اس میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: ''رق'' فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھیں۔

لقیط کے اسلام یا کفر کا حکم لگانا:

۱۰- اس اصل میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کے ذریعہ لقیط پر اسلام یا کفر کے لحاظ سے حکم لگایا جائے گا کہ آیا اس میں اصل دار الاسلام یا دار الکفر ہونے کے لحاظ سے وہ ''دار'' ہے جہاں لقیط پایا جائے، یا اس میں اصل مسلمان یا غیر مسلم ہونے کے لحاظ سے پانے والے کا حال ہے؟۔

چنانچہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اس میں معتبر وہ ''دار'' (جگہ) ہے جہاں لقیط پایا جائے، اگر یہ دار دار الاسلام ہو تو ''دار'' (جہاں لقیط پایا گیا) کے تابع ہو کر اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، ان حضرات کے یہاں جو دار، دار الاسلام مانا جائے گا وہ درج ذیل ہے:

الف- جس دار میں مسلمان رہتے ہوں اگر چہ وہاں ذمی بھی ہوں یہ اسلام کو غلبہ دینے کی وجہ سے اور ظاہر دار کی وجہ سے ہے، نیز اس لئے کہ اسلام بلند رہے گا اس پر کسی کو بلند نہیں کیا جائے گا۔

ب- جس ''دار'' کو مسلمانوں نے فتح کیا ہو اور اس کو اپنی ملکیت میں لینے سے قبل اس کو کفار کے ہاتھ میں صلح کے طور پر برقرار رکھا ہو۔

ج- جس ''دار'' کو مسلمانوں نے طاقت سے فتح کیا اور اس کو اپنی ملکیت میں لے لیا ہو اور اس پر وہاں کے باشندوں کو جزیہ کے بدلہ برقرار رکھا ہو۔

د- جس دار میں مسلمان رہتے تھے، پھر کفار نے ان کو وہاں سے جلا وطن کر دیا ہو۔

ان تمام جگہوں پر پایا جانے والا لقیط مسلمان مانا جائے گا، بشرطیکہ وہاں کوئی مسلمان پایا جائے جس سے یہ لقیط ہو سکتا ہو، اس لئے کہ اسلام کو غلبہ دینے کے طور پر یہ احتمال ہے کہ وہ لقیط اسی مسلمان کا ہو (۱) ۔

اگر وہاں کوئی مسلمان نہ ہو، بلکہ وہاں کے سارے لوگ کافر ہوں تو یہ لقیط کافر ہوگا، جیسے اگر کفار کے ایسے ''دار'' میں پایا جائے جہاں کسی مسلمان کی رہائش نہ ہو، جس کے ساتھ اس بچہ کو لاحق کرنے کا احتمال ہو، اور اگر وہ دار، دار الکفر ہو اور وہاں مسلمان ہوں مثلاً تاجر وقیدی، تو شافعیہ کے یہاں اصح قول اور حنابلہ کے یہاں ایک ''احتمال'' یہ ہے کہ وہاں کا لقیط اسلام کو غالب قرار دینے کی وجہ سے مسلمان مانا جائے گا، شافعیہ کے یہاں دوسرا قول اور حنابلہ کے یہاں دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''دار'' اور اکثریت کو غلبہ دینے کی وجہ سے اس کے کفر کا فیصلہ کیا جائے گا (۲) ۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۷۵۷، ۷۵۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۷، فتح القدیر ۵/ ۳۴۲ شائع کردہ دار إحیاء التراث، الدسوقی ۴/ ۱۲۵، الخرشی مع حاشیۃ العدوی بہامشہ ۷/ ۱۳۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۵، المغنی ۵/ ۷۴۷، کشاف القناع ۴/ ۲۲۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۲، الروضہ ۵/ ۴۳۳، المغنی ۵/ ۷۴۸، کشاف القناع ۴/ ۲۲۶، ۲۲۷۔

(۲) الروضہ ۵/ ۴۳۳، ۴۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۲، کشاف القناع ۴/ ۲۲۶،

حنفیہ کے یہاں لقیط، چار امور سے خالی نہیں ہوگا:

الف- اس کو کوئی مسلمان، مسلمانوں کے کسی شہر یا مسلمانوں کے کسی گاؤں میں پائے تو اس حالت میں اس کے اسلام کا فیصلہ کیا جائے گا، حتی کہ اگر وہ مرجائے تو غسل دیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔

ب- اس کو کوئی ذمی، "گرجا" یا "کنیسہ" یا کسی ایسے گاؤں میں پائے جہاں کوئی مسلمان نہ ہو تو ظاہر پر فیصلہ کرتے ہوئے یہ ذمی ہوگا۔

ج- اس کو کوئی مسلمان، گرجا یا کنیسہ یا ذمیوں کے کسی گاؤں میں پائے تو بھی یہ ذمی ہوگا۔

د- اس کو کوئی ذمی، مسلمانوں کے کسی شہر یا ان کے کسی گاؤں میں پائے تو وہ مسلمان ہوگا[1]۔

یہی "الاصل" کی کتاب اللقیط میں لکھا ہے، اور جگہ کا اعتبار کیا ہے، ابن سماعہ نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے پانے والے کے حال یعنی اس کے مسلمان یا ذمی ہونے کا اعتبار کیا ہے اور کتاب الدعوی میں اسلام کا اعتبار کیا ہے چاہے اس کی نسبت پانے والے کی طرف ہو یا جگہ کی طرف ہو، کاسانی نے کہا: صحیح اس کتاب کی روایت ہے (یعنی کتاب اللقیط کی) اور اس کی صراحت العنایہ علی الہدایہ میں ہے، اس لئے کہ اہل اسلام کے زیر قبضہ وتصرف جگہ میں موجود چیز مسلمانوں کے قبضہ میں ہوتی ہے اور جو لقیط مسلمان کے قبضہ اور تصرف میں ہو، بظاہر مسلمان ہوگا اور اہل ذمہ کے زیر قبضہ وتصرف جگہ میں موجود چیز ان کے قبضہ میں ہوگی اور ذمی کے قبضہ وتصرف میں موجود لقیط بظاہر ذمی ہوگا، لہذا جگہ کا اعتبار کرنا اولی ہے[2]۔

بعض روایات میں ہے کہ پوشاک اور علامت کا اعتبار ہوگا، فتح القدیر اور کفایۃ البیہقی میں ہے: ایک قول ہے: علامت اور ہیئت کا اعتبار ہے، اس لئے کہ یہ حجت ہے[1]، فرمان باری ہے: "تَعْرِفُهُمْ بِسِيْمَاهُمْ"[2] (تو انہیں ان کے بشرہ ہی سے پہچان لے گا)، نیز: "يُعْرَفُ الْمُجْرِمُوْنَ بِسِيْمَاهُمْ"[3] (مجرم لوگ تو اپنے حلیہ ہی سے پہچان لئے جائیں گے)۔

مالکیہ نے کہا: اگر لقیط مسلمانوں کے شہروں میں ملے تو اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے یہی اصل اور غالب ہے، خواہ اس کو اٹھانے والا مسلمان ہو یا کافر، اور اگر کسی ایسے گاؤں میں ملے جہاں مسلمانوں کے صرف دو تین گھر ہوں، تو بھی اسلام کو غلبہ دیتے ہوئے اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، بشرطیکہ اس کو اٹھانے والا مسلمان ہو، اور اگر کوئی ذمی اس کو اٹھائے تو مشہور قول کے مطابق اس کے کفر کا حکم لگایا جائے گا اور مشہور کے بالمقابل قول جس کے قائل اشہب ہیں یہ ہے کہ مطلقاً اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، خواہ اس کو مسلمان اٹھائے یا کافر۔

اگر شرک کے گاؤں میں ملے تو اس کے کفر کا حکم لگایا جائے گا خواہ اس کو مسلمان اٹھائے یا کافر، یہ "دار" کو غلبہ دینے کی وجہ سے ہے، اور حکم غالب کے لئے ہوتا ہے، یہ ابن قاسم کا قول ہے: جبکہ اشہب کہتے ہیں کہ اگر اس کو مسلمان اٹھائے تو وہ مسلمان ہوگا، یہ اسلام کے حکم کو غالب کرنے کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ اسلام بلند ہوتا ہے، اس پر کسی کو بلند نہیں کیا جاتا[4]۔

۲۲۷، المغنی ۵/ ۷۴۸، ۷۴۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸، فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۳۴۵، المبسوط ۱۰/ ۲۱۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸، العنایہ و فتح القدیر ۵/ ۳۴۵، ۳۴۶ شائع کردہ دار احیاء التراث، المبسوط ۱۰/ ۲۱۵۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۴۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۳۔

(۳) سورۂ رحمن/ ۴۱۔

(۴) شرح الخرشی ۷/ ۱۳۲۔

لقیط کا نسب:

۱۱ - اگر کوئی شخص لقیط کا دعوی کرے (خواہ وہ خود اٹھانے والا ہو یا کوئی دوسرا)، تو اگر وہ مسلمان آزاد مرد ہو تو اس سے اس کا نسب لاحق ہوجائے گا بشرطیکہ لقیط کے اس سے ہونے کا امکان ہو، یعنی اس میں استلحاق کے شرائط پائے جائیں، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ اقرار بچہ کے لئے خالص نفع ہے کہ اس کا نسب متصل ہوجائے گا اور اس میں دوسرے کا ضرر نہیں، لہذا یہ قبول کیا جائے گا جیسے اگر اس کے لئے مال کا اقرار کرے [۱]۔

یہی مذہب حنفیہ کے یہاں بھی ''استحسان'' میں ہے، اس لئے کہ نسب ثابت کرنے میں جانبین کی رعایت ہے، لقیط کی جانب تو نسب کی عزت و بڑائی، تربیت اور ہلاکت کے اسباب سے حفاظت وغیرہ، اور مدعی کی جانب یہ ہے کہ اس کو ایک بچہ مل گیا جس سے وہ اپنے دینی اور دنیاوی مفادات میں تعاون لے گا۔

حنفیہ کے یہاں قیاس یہ ہے کہ گواہ کے بغیر دعوی نہیں سنا جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسے امر کا دعوی کررہا ہے جس کا ہونا، نہ ہونا دونوں ممکن ہے، لہذا کسی ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لئے کسی سبب ترجیح کی ضرورت ہے اور وہ گواہ ہیں جو نہیں پائے گئے [۲]۔

اگر مدعی ذمی ہو تو اس کا دعوی صحیح ہوگا اور اس کا نسب اس سے ثابت ہوجائے گا، لیکن وہ مسلمان ہوگا، اس لئے کہ (بقول کاسانی) دو چیزوں کا دعوی کررہا ہے جن میں سے ایک کا دوسرے سے علاحدہ ہونا فی الجملہ ممکن ہے، اور وہ دو چیزیں: بچہ کا نسب اور اس کا کافر ہونا ہے، دونوں میں سے ایک چیز میں کافر کی تصدیق ممکن ہے کہ وہ لقیط کے لئے نافع ہے، اور وہ لقیط کا اس کا بیٹا ہونا ہے، دوسری چیز میں کافر کی تصدیق ممکن نہیں، اس میں لقیط کا ضرر ہے، اور وہ اس کا کافر ہونا ہے، لہذا جس میں لقیط کا نفع ہے اس میں کافر کی تصدیق ہوگی، اور بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اور جس میں لقیط کا ضرر ہے اس میں کافر کی تصدیق نہیں ہوگی، اور بچہ کے کفر کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، انہوں نے کہا: اس کافر کو اس بچہ کی پرورش کا حق بھی نہ ہوگا۔

ان حضرات نے کہا: ذمی کا اس بچہ کے اپنا ہونے کے دعوے کی صورت میں بچہ مسلمان اسی وقت ہوگا جبکہ یہ دعوی اقرار کے طور پر ہو، لیکن اگر ذمی گواہ پیش کردے کہ لقیط اس کا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اور بچہ اس کے دین پر ہوگا، یہ اقرار والی صورت کے برخلاف ہے [۱]۔

اگر مدعی غلام ہو تو اس کا دعوی صحیح ہوگا اور بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، البتہ یہ بچہ آزاد ہوگا، اس لئے کہ اس نے دو چیزوں کا دعوی کیا جن میں سے ایک تو لقیط کے لئے نافع ہے، دوسری مضر یعنی غلامی، لہذا لقیط کے لئے نافع میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اس کے لئے مضر میں نہیں، غلام کے لئے لقیط پر حق حضانت نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ آقا کے کام میں مشغول ہوگا جس کی وجہ سے بچہ ضائع ہوگا، اس لئے غلام حضانت کا اہل نہیں، اور اگر آقا اجازت دے دے تو جائز ہے اور مشغولیت کی رکاوٹ ختم ہوجائے گی، اسی طرح اس پر لقیط کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے پاس مال نہیں ہے، اور اس کے آقا پر بھی نفقہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ بچہ پر اس کی آزادی کا حکم لگایا جاچکا ہے، لہذا اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا، یہ حنفیہ اور راجح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۳۷، المغنی ۵/ ۷۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۲، المغنی ۵/ ۷۶۳، ۷۶۴، کشاف القناع ۴/ ۲۳۵۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول میں: لقیط غلام کے ساتھ لاحق ہوگا بشرطیکہ آقا اس کی تصدیق کردے، ایک قول ہے: مطلقاً لاحق نہیں کیا جائے گا، ایک قول ہے: اگر اس کو نکاح کی اجازت مل چکی ہو، اور نکاح کے بعد اتنا گذر چکا ہو جس میں بچہ کی پیدائش ممکن ہو تو قطعی طور پر لاحق کیا جائے گا، ورنہ اس میں دو اقوال ہیں (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر اٹھانے والا یا کوئی دوسرا لقیط کا دعوی کرے تو دو امور میں سے ایک کے بغیر اس کا نسب اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا۔

امر اول: مدعی گواہ پیش کرے جو گواہی دیں کہ یہ اس کا بیٹا ہے، اور گواہوں کا یہ کہنا کافی نہیں کہ اس کا ایک بچہ چلا گیا یا پھینک دیا گیا، اگر وہ گواہ پیش کردے تو اس سے لاحق ہوجائے گا، خواہ لقیط کے اسلام کا حکم لگایا گیا ہو یا کفر کا، خواہ اس کا استلحاق کرنے والا جس کے حق میں گواہوں نے گواہی دی ہے مسلمان ہو یا کافر۔

امر دوم: اس کے دعوے کی کوئی وجہ ہو مثلاً کوئی شخص مشہور ہو کہ اس کا کوئی بچہ زندہ نہیں رہتا، اور وہ دعوی کرے کہ اس نے اس کو پھینک دیا تھا، اس لئے کہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر پھینک دیا جائے تو زندہ رہے گا، اور اس طرح کی کوئی بات جس سے اس کی سچائی کا پتہ چلے تو اس کو ایسی وجہ پیش کرنے والے مدعی کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا، خواہ لقیط کے اسلام کا حکم لگایا گیا ہو یا اس کے کفر کا، خواہ اس کا استلحاق کرنے والا، جو ایسی وجہ پیش کرے، مسلمان ہو یا کافر، یہ ابن عرفہ، تتائی، اور عبد الرحمٰن اجہوری کا مذہب ہے، دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ ایسی وجہ پیش کرنے والے کے ساتھ بچہ کو لاحق نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ ایسی وجہ پیش کرنے والا مسلمان ہو، اور اگر کوئی ذمی اپنے ساتھ اس کے نسب کا دعوی کرے تو گواہ ہونا ضروری ہے (۲)۔

۱۲ - اگر دو آدمی لقیط کے نسب کا دعوی کریں، ایک مسلمان ہو اور دوسرا کافر، یا ایک آزاد ہو دوسرا غلام تو دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اگر تنہا ہو تو اس کا دعوی صحیح ہوگا، اور جب ان میں نزاع ہوجائے تو یہ سب دعوے میں برابر ہوں گے جیسے چند آزاد مسلمان، اس صورت میں وجہ ترجیح ضروری ہے، اگر کسی ایک کے پاس گواہ ہوں تو وہ اس کا بیٹا ہوگا، اور اگر دونوں گواہ پیش کردیں تو دونوں میں تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور یہاں پر کسی کو عمل میں لانا ممکن نہیں۔

اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں یا دونوں کے پاس گواہ ہوں لیکن آپسی تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط ہوجائیں گے، تو بچہ کو دونوں مدعیان کے ساتھ قیافہ شناسوں کے سامنے پیش کیا جائے گا، اور قیافہ شناس جس سے اس کو لاحق کردیں اس سے لاحق کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ ایک روز رسول اللہ ﷺ خوش خوش میرے پاس تشریف لائے، آپ کی پیشانی کی سلوٹیں چمک رہی تھیں، فرمایا: "**ألم تری أن مجززاً المدلجي دخل علي فرأی أسامة وزيدا وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض**" (۱) (کیا تم نے دیکھا نہیں کہ "مجزز مدلجی میرے پاس آیا، اس نے اسامہ اور زید کو دیکھا، دونوں ایک چادر اوڑھے سر کو ڈھانکے ہوئے تھے، ان کے پاؤں کھلے ہوئے تھے، اس نے کہا: یہ پاؤں تو ایک دوسرے سے نکلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں) اور اگر قیافہ شناس پر اعتماد کرنا جائز نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس پر خوش نہ ہوتے اور نہ اس پر اعتماد کرتے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۳۳، المغنی ۵/ ۷۶۳۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۶، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۸۲۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "**أن النبي ﷺ دخل عليها يوماً مسروراً......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۵۶) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۲) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی حضرت انسؓ، عطاء، زید بن عبد الملک اوزاعی، لیث اور ابوثور کا قول ہے [۱]۔

اگر قیافہ شناس اس کو کسی ایک کے ساتھ لاحق کردیں تو اسی کے ساتھ لاحق ہوجائے گا، اور اگر اس کو دونوں کے ساتھ لاحق کریں تو شافعیہ کے یہاں دونوں کا قول ساقط ہوجائے گا، اور دونوں کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا، اور اس کو بلوغ تک چھوڑ دیا جائے گا، بالغ ہونے کے بعد اس کی طبیعت کا میلان جس کی طرف ہو، اسی سے منسوب ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور وہ جس سے منسوب ہوجائے اس کے ساتھ لاحق ہوجائے گا، اس لئے کہ روایت ہے: "**أن رجلین ادعیا رجلاً لا یدری أیهما أبوه فقال عمر رضی الله عنه: اتبع أیهما شئت**"[۲] (دو آدمیوں نے ایک شخص کا دعوی کیا، یہ معلوم نہیں کہ ان میں سے کون اس کا باپ ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم دونوں میں سے جس سے چاہو لگ جاؤ)، نیز اس لئے کہ بچہ کی طبیعت اپنے والد کی طرف مائل ہوتی ہے، اور اس سے اس کو جو (سکون) ملتا ہے، دوسرے سے نہیں ملتا۔

حنابلہ نے کہا: وہ دونوں کے ساتھ لاحق ہوگا، دونوں کا بیٹا ہوگا، اور ان دونوں سے بیٹے کا ترکہ پائے گا، اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے، دونوں کو ایک باپ کی میراث ملے گی، یہی حضرت عمر و علیؓ سے مروی ہے، اور یہی ابوثور کا قول ہے، اس لئے کہ سلیمان بن یسار کے واسطے سے حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت سے دو مردوں نے ایک طہر میں وطی کی، قیافہ شناس نے کہا: دونوں ہی اس میں شریک ہیں، تو حضرت عمر نے اس کو دونوں کا بچہ قرار دیا، شعبی سے روایت ہے کہ حضرت علی کہا کرتے تھے: وہ بچہ دونوں کا بیٹا ہے، وہ دونوں مرد اس کے دو باپ ہیں، بچہ ان دونوں کا وارث ہوگا، اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے [۱]۔

امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اگر دو سے زیادہ افراد اس کا دعوی کریں، اور قیافہ شناس اس کو سب کے ساتھ لاحق کردے تو وہ تین افراد کے ساتھ لاحق ہوگا، عبد اللہ بن حامد نے کہا کہ دو سے زیادہ افراد کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، قاضی نے کہا: تین سے زیادہ کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس علت کی وجہ سے وہ دو افراد کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، وہ دو سے زائد میں بھی موجود ہے، لہذا اسی پر اس کو قیاس کیا جائے گا، اور جب دو افراد کے ساتھ لاحق ہونا ممکن ہے تو اس سے زیادہ کے ساتھ لاحق ہونا بھی ممکن ہوگا [۲]۔

حنفیہ نے کہا: اگر دو مرد دعوی کریں کہ لقیط ان کا بیٹا ہے اور دونوں کے پاس گواہ نہ ہوں اور ان میں سے ایک مسلمان دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولی ہے، اس لئے کہ اس میں لقیط کا نفع زیادہ ہے، اسی طرح اگر ایک آزاد، دوسرا غلام ہو تو آزاد اولی ہے، اس لئے کہ اس میں لقیط کا نفع زیادہ ہے۔

اگر دونوں آزاد مسلمان ہوں اور ان میں سے کوئی اس کے جسم میں کوئی علامت بتائے تو علامت بتانے والا اولی ہے، اس لئے کہ جب دونوں دعوؤں میں تعارض ہوا تو دونوں میں راجح پر عمل کرنا واجب ہوگا، اور ایک دعوی علامت کی وجہ سے راجح ہے، اس لئے کہ اگر وہ علامت بتائے اور دوسرا نہ بتائے تو معلوم ہوگا کہ اس پر اس کا قبضہ پہلے ہے، لہذا اس قبضہ کے زوال کے لئے کوئی دلیل ضروری ہے۔

علامت پر عمل کے جواز کی دلیل فرمان باری ہے: "إِنْ كَانَ

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۸، المغنی ۵/ ۷۶۵، ۷۶۶۔

(۲) اثر: "أن رجلین ادعیا رجلا......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۶۳) نے کی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۳۹، المہذب ۱/ ۴۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۸، المغنی ۵/ ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۶۶۔

(۲) المغنی ۵/ ۷۷۲، ۷۷۳۔

قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ، وَ إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ اِنَّ كَيْدَ كُنَّ عَظِيْمٌ"[۱] (ان کا پیراہن اگر آگے سے پھٹا ہوتو وہ سچی ہے اور یہ جھوٹے، اور اگر ان کا پیراہن پیچھے سے پھٹا ہوتو وہ جھوٹی اور یہ سچے، سو جب (عزیز) نے ان کا پیراہن پیچھے سے پھٹا ہوا دیکھا تو بول اٹھا بے شک یہ (سب) تم عورتوں کا چلتر ہے، بے شک تم عورتوں کا چلتر غضب کا ہوتا ہے)۔ اللہ تعالی نے سابقہ امتوں کے متعلق علامت پر حکم لگانے کا واقعہ نقل کیا اور اس کو بدلا نہیں، حالانکہ حکیم اور دانا جب کوئی منکر (خلاف شرع امر) کو نقل کرتا ہے تو اسے بدلتا ہے، لہذا علامت کی بنیاد پر حکم لگانا از سر نو ہمارے لئے شریعت بن گیا اور اگر دونوں میں کوئی بھی علامت نہ بتائے تو اس لقیط کے دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ کوئی ایک دوسرے سے اولی نہیں ہے، اور اگر ان میں سے ایک بینہ پیش کردے تو وہ مقدم ہوگا، اور اگر دونوں گواہ پیش کردیں تو دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ کوئی ایک دوسرے سے اولی نہیں، اسی طرح کے واقعہ میں حضرت عمرؓ کا یہ قول منقول ہے: یہ ان دونوں کا بیٹا ہے، وہ ان دونوں کا وارث ہوگا، اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے، اور اگر دو سے زائد مرد اس کا دعوی کریں اور گواہ پیش کریں، تو امام ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ پانچ مردوں کی طرف سے گواہی سنی جائے گی، امام ابو یوسف نے کہا: دو آدمیوں کی گواہی سنی جائے گی اس سے زیادہ کی نہیں، امام محمد نے کہا: تین آدمیوں کی سنی جائے گی، اس سے زیادہ کی نہیں[۲]۔

(۱) سورۂ یوسف /۲۶، ۲۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۹۹، ۲۰۰۔

۱۳- اگر کوئی عورت لقیط کا دعوی کرے، اور کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے، پھر اگر اس کا کوئی شوہر ہو تو اس کا دعوی گواہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے بیٹا ہونے کا دعوی عورت کی طرف سے کرنے میں نسب کو دوسرے یعنی شوہر پر محمول کرنا ہے، اور اس میں شوہر کا ضرر ہے، لہذا عورت کا قول اس صورت میں قبول نہیں کیا جائے گا جس میں شوہر کو ضرر لاحق ہو، اور اگر عورت گواہ پیش کردے تو اس کا دعوی صحیح ہوگا، اور لقیط اس سے لاحق ہوجائے گا، اور اگر شوہر سے حمل ٹھہرنا ممکن ہو تو شوہر کے ساتھ لاحق ہوجائے گا، اور لعان کے بغیر شوہر سے اس بچہ کا نسب ختم نہیں ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جب کہ گواہ یہ قید لگائیں کہ اس عورت نے بچہ کو اس شوہر کے فراش پر جنا ہے، اور اگر گواہ فراش کا ذکر نہ کریں تو شوہر سے اس کے نسب کے ثبوت میں دو اقوال ہیں، نووی نے کہا: اصح منع ہے، اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ ایک قول میں اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اگر عورت شوہر سے خالی ہو، اور دعوی کرے کہ لقیط اس کا بیٹا ہے تو شافعیہ کے یہاں اصح قول میں گواہ کے بغیر وہ اس سے لاحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مشاہدہ کے طور پر ولادت پر گواہ پیش کرنا عورت کے لئے ممکن ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ لقیط اس عورت سے لاحق ہوجائے گا، اس لئے کہ عورت والدین میں سے ایک ہے، لہذا وہ مرد کی طرح ہوگی۔

امام احمد سے تیسری روایت جس کو ان سے کوسج نے ایک بچہ کا دعوی کرنے والی عورت کے بارے میں نقل کیا ہے کہ امام احمد نے کہا: اگر اس عورت کے بھائی ہوں یا اس کا مشہور نسب ہو تو گواہ کے بغیر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر عورت کا کوئی مخالف نہ ہو تو عورت اور بچہ کے درمیان رکاوٹ پیدا نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جب

اس کے اہل ہوں گے اور معروف نسب ہوگا تو عورت کا بچہ جننا ان لوگوں پر مخفی نہیں ہوگا، اور اس عورت کے ساتھ نسب لاحق کرنے میں ان لوگوں کو ضرر لاحق ہوگا، کیونکہ شوہر کے بغیر عورت کے بچہ جننے پر ان لوگوں کو عار دلایا جائے گا، اور اگر اس کے اہل نہ ہوں تو ایسا نہیں ہوگا، اور یہ احتمال ہے کہ عورت کے دعوے سے کسی بھی حال میں نسب ثابت نہ ہو[1]۔

۱۴- اگر دو عورتیں اس کا دعوی کریں اور ایک عورت گواہ پیش کردے تو وہی اس کی زیادہ حق دار ہوگی، اور اگر دونوں دو گواہ پیش کردیں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ دونوں کا بیٹا ہوگا، اور امام ابویوسف کے نزدیک ان میں سے کسی کا بیٹا نہیں ہوگا۔

امام محمد سے دو روایات ہیں، ابوحفص کی روایت کے مطابق وہ ان دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا، اور ابوسلیمان کی روایت کے مطابق کسی کا بیٹا قرار نہیں دیا جائے گا[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر دو عورتیں ایک لقیط میں جھگڑا کریں، اور دونوں گواہ پیش کردیں، جن میں تعارض ہو، تو اس کو دونوں عورتوں کے ساتھ قیافہ شناس کے سامنے پیش کیا جائے گا، اگر وہ کسی ایک عورت کے ساتھ لاحق کردے، تو اس سے اور اس کے شوہر سے لاحق ہوجائے گا، اور اگر کوئی گواہ نہ ہو تو قیافہ شناس کے سامنے پیش نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ عورت کا اپنے سے نسب ثابت کرنا گواہ کے ساتھ ہی صحیح ہے[3]۔

یہی حکم حنابلہ کے یہاں ہے، کیونکہ انہوں نے کہا: بچہ ایک سے زائد ماں سے لاحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ دو ماں کا ہونا ناممکن ہے، اور اگر قیافہ شناس ایک ماں سے زائد کے ساتھ لاحق کردیں تو ان کا قول ساقط ہوگا، اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی لاحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کی غلطی نمایاں ہوگئی، اور ایک عورت دوسری سے اولی نہیں ہوگی[1]۔

لقیط کا نفقہ:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر لقیط کے ساتھ مال یعنی دراہم وغیرہ موجود ہوں جیسے سونا، زیورات، اس پر لپٹے ہوئے کپڑے، اس کے نیچے بچھے ہوئے کپڑے، اس کے پیچ میں بندھا ہوا (چوپایہ) ہوں یا عوامی مال میں اس کا حق ہو جیسے لقیطوں پر وقف مال یا ان کے لئے وصیت کیا ہوا مال، تو اس کا نفقہ اس کے مال میں واجب ہوگا۔

اگر اس کا کوئی خاص مال نہ ہو، اور نہ لقیطوں پر موقوفہ مال یا ان کے لئے وصیت کئے ہوئے اموال موجود ہوں، تو اس کا نفقہ بیت المال سے ہوگا، اس لئے کہ ابو جمیلہ کی حدیث میں حضرت عمرؓ کا یہ فرمان ہے: "**اذهب فهو حر ولک ولاؤه وعلینا نفقته**" (جاؤ یہ آزاد ہے، تمہارے لئے اس کا ولاء اور ہم پر اس کا نفقہ ہے) ایک روایت میں ہے کہ: "**من بیت المال**" (بیت المال سے ہے)[2] نیز اس لئے کہ بیت المال اس کا وارث ہے، لقیط کا مال بیت المال میں جاتا ہے، لہذا اس کا نفقہ بھی بیت المال پر ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کے یہاں خلاف اظہر قول یہ ہے کہ اس پر بیت المال سے خرچ نہیں کیا جائے گا، بلکہ بیت المال وغیرہ سے اس کے لئے قرض لیا جائے گا،

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۰، فتح القدیر ۵/ ۳۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۲۸، المغنی ۵/ ۷۶۴، ۷۶۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۸۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۳۷۔

(۲) اثر عمرؓ: "اذهب فهو حر ولک ولاؤه......" کی روایت مالک نے موطا (۲/ ۷۳۸) میں کی ہے، اور دوسری روایت عبدالرزاق (۹/ ۱۴) نے کی ہے۔

اس لئے کہ ممکن ہے اس کا مال ظاہر ہوجائے [1]۔

۱۶- اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو یا مال تو ہو لیکن اس سے اہم کام در پیش ہو، جیسے سرحد کی حفاظت کہ اگر اس کو چھوڑ دیا جائے تو اس کا زبردست نقصان ہوگا، یا ظالم اس میں حائل ہوجائیں گے، تو اس صورت میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کا بیان درج ذیل ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر بیت المال میں مال نہ ہو، اور اٹھانے والا اس پر رضا کارانہ طور پر خرچ کرنے سے انکار کردے تو اس کی مکمل رعایت یہی ہے کہ اس پر خرچ کرنے کا حکم دے، اس لئے کہ عادتاً نفقہ کے بغیر وہ باقی نہیں رہے گا، اور قاضی کو اس پر الزام (پابند کرنے) کی ولایت ہے، اس لئے کہ قاضی ہر اس شخص کا ولی ہے جو اپنے طور پر تصرف کرنے سے عاجز ہو، اس کی ولایت دین کے حق میں ثابت ہوتی ہے، لہذا لقیط کے لئے دین کے لازم کرنے میں قاضی کے حکم کا اعتبار ہوگا، سرخسی نے کہا: ہمارے بعض مشائخ نے کہا: محض قاضی کا اس پر خرچ کرنے کا حکم دینا کافی ہے، یہ شرط نہیں کہ اس پر دین ہو، نیز اس لئے کہ قاضی کا حکم اس پر نافذ ہے جیسا کہ اگر وہ خود اس کا اہل ہوتا اور دوسرے کو اپنے اوپر خرچ کرنے کا حکم دیتا تو وہ اس پر (یعنی لقیط پر) دین ہوتا، اسی طرح جب قاضی اس کا حکم دے (تو وہ اس پر دین ہوگا)، اصح یہ ہے کہ قاضی اس کو اس شرط کے ساتھ حکم دے کہ وہ اس پر دین ہوگا، اس لئے کہ مطلق طور پر حکم دینے میں یہ احتمال ہے کہ اس نے جو رضا کارانہ کام شروع کیا ہے، اس کی تکمیل کی ترغیب دینی ہو، اور یہ احتمال اسی وقت دور ہوگا، جب وہ اس پر دین ہونے کی شرط لگادے، اور اسی لئے حکم کو اس کے ساتھ مقید کرے گا، پھر اگر لقیط کے بلوغ کے بعد وہ دعوی کرے کہ اس نے اس پر اتنا خرچ کیا ہے، اور لقیط اس کی اس میں تصدیق کردے تو خرچ کرنے والا لقیط سے وصول کرے گا اور اگر لقیط اس کی تکذیب کرے تو قول لقیط کا معتبر ہوگا، اور مدعی کے ذمہ بینہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس (لقیط) کے ذمہ میں دین کا دعوی کررہا ہے، اور اس سلسلہ میں وہ امین نہیں، امین تو صرف اس صورت میں ہوگا جب اس کے ذریعہ اپنی ذات سے ضمان کی نفی کرے، لہذا اس کا فرض ہے کہ اپنے دعوے کو بینہ کے ذریعہ ثابت کرے [1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر لقیط کے ساتھ مال نہ ملے اور نہ بیت المال میں کچھ ہو تو اس کا نفقہ اٹھانے والے پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو اٹھا کر خود کو اس کا پابند کرلیا ہے، اور وہ لڑکے پر خرچ کرتا رہے گا یہاں تک کہ وہ بالغ ہوکر کمانے پر قادر ہوجائے، اور لڑکی پر خرچ کرتا رہے گا یہاں تک کہ وہ شادی کرلے، اور اس کا شوہر اس کے ساتھ اس میں طاقت آنے کے بعد اس سے وطی کرلے، اٹھانے والے نے جو خرچ کیا ہے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ لقیط کو اٹھا کر اس نے خود کو اس کا پابند کرلیا ہے۔

لیکن اگر اٹھانے والا خرچ کرے اور لقیط کے پاس مال ہو جس کا علم خرچ کرتے وقت اٹھانے والے کو ہو، تو وہ لقیط سے واپس لے گا، بشرطیکہ وہ حلف اٹھائے کہ اس نے واپس لینے کے لئے خرچ کیا ہے۔

اگر لقیط کو اس کے باپ نے قصداً پھینک دیا ہو اور اس کا ثبوت بینہ یا اقرار سے ہوجائے تو اٹھانے والا اپنا خرچ اس کے باپ سے لے گا، بشرطیکہ خرچ کرتے وقت باپ مال دار رہا ہو اور خرچ کرنے والا قسم کھائے اس نے ثواب کی نیت سے نہیں، بلکہ واپس لینے کے لئے خرچ کیا ہے، اور اگر لقیط اپنے باپ سے بھٹک گیا یا بھاگ گیا ہو، اس کے باپ نے اس کو نہ پھینکا ہو تو خرچ کرنے والا مال دار باپ

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۸، ۱۹۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۲۴، ۱۲۵، الخرشی ۷/ ۱۳۰، ۱۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۱، المغنی ۵/ ۷۵۱، ۷۵۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۲۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۲۱۱۔

سے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ اس صورت میں خرچ کرنا تبرع پر محمول ہوگا[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر بیت المال سے خرچ کرنا محال ہوتو امام اس کے لئے مسلمانوں سے قرض لے گا، جو لقیط پر دین ہوگا جیسے کھانے کے لئے مجبور شخص، اور اگر قرض لینا محال ہوتو مسلمان قرض کے طور پر اس کا خرچ اٹھائیں گے، تا کہ وہ لقیط پر جو خرچ کریں، اس کو واپس لینے کا ان کو حق ثابت ہو، اور امام اس کو مالدار مسلمانوں پر قسط وار مقرر کردے گا، اور خود کو بھی ان میں شمار کرے گا، اور اگر کثرت تعداد کی وجہ سے سارے مال داروں سے لینا محال ہوتو اپنے اجتہاد سے جن اغنیاء پر چاہے قسط مقرر کردے، اور اگر اس کے اجتہاد میں سب برابر ہوں تو انتخاب کرے، پھر اگر لقیط کا کوئی آقا ظاہر ہوجائے تو یہ مال دار اس سے واپس لیں گے، اور اگر وہ لقیط آزاد ہو اور اس کا مال ظاہر ہوجائے، یا مال کمالے تو اس سے واپس لیں گے، اور اگر اس کے لئے کوئی مال، یا قرابت دار یا کمائی یا غلام کا کوئی آقا ظاہر نہ ہوتو بیت المال سے امام کی رائے کے مطابق فقیروں یا مقروضوں کے حصے سے واپس لیں گے، اور ایک قول میں: اس کے نفقہ کی ذمہ داری مسلمانوں پر ہوگی اس پر قرض نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ عاجز محتاج ہے، اور اگر بعض مسلمان اس کو انجام دے لیں تو باقی لوگوں سے حرج ساقط ہوجائے گا[2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر اس پر بیت المال سے خرچ کرنا محال ہوتو مسلمانوں میں سے جس کو اس کے حال کا علم ہو، اس پر اس کا نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری ہے "وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى"[3] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)۔ نیز اس لئے کہ اس پر خرچ نہ کرنے میں اس کی ہلاکت ہے جس سے اس کو بچانا واجب ہے جیسے اس کو ڈوبنے سے بچانا، اور یہ فرض کفایہ ہے، اگر کچھ لوگ اس کو انجام دے دیں تو باقی سے ساقط ہوجائے گا، اور اگر سب چھوڑ دیں تو سب گنہگار ہوں گے، اور جو اس پر رضا کارانہ طور پر خرچ کرے اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا، خواہ خود اٹھانے والا ہو یا کوئی اور، اور اگر کوئی اس پر رضا کارانہ طور پر خرچ نہ کرے اور اٹھانے والا یا کوئی دوسرا اس نیت سے اس پر خرچ کرے کہ جب وہ مال دار ہوگا تو اس سے واپس لے لے گا، اور یہ حاکم کے حکم سے ہوتو یہ لقیط پر لازم ہوگا بشرطیکہ نفقہ درمیانی درجہ کا دستور کے موافق ہو، اور اگر حاکم کے حکم کے بغیر واپس لینے کی نیت سے خرچ کرے تو امام احمد نے کہا: نفقہ بیت المال سے ادا کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز ادا کی جو دوسرے پر واجب تھی لہذا جس پر واجب تھی، اس سے واپس لینے کا اس کو حق ہوگا جیسے ضامن، اگر "مضمون عنہ" (جس کی طرف سے ضمان لیا گیا) کی طرف سے ادا کردے، شریح اور نخعی نے کہا: لقیط سے نفقہ واپس لے گا بشرطیکہ وہ اس پر گواہ بنالے، عمر بن عبدالعزیز نے کہا: اس سے قسم لی جائے گی کہ اس نے ثواب کی نیت سے خرچ نہیں کیا ہے[1]۔

لقیط کی جنایت اور اس پر جنایت:

۱۷ - اگر لقیط کوئی ایسی جنایت کرے جس کو عاقلہ برداشت کرتے ہیں جیسے غلطی سے جنایت، تو اس کا تاوان بیت المال پر ہوگا، اس لئے کہ اس کی میراث اور اس کا نفقہ بیت المال پر ہے، لہذا اس کی دیت بھی بیت المال پر ہوگی جیسے اس کے عصبات، اور اگر جنایت عمداً ہوتو اس میں اس کا حکم غیر لقیط کے حکم کی طرح ہے: اگر وہ بالغ

---

(۱) الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۷/ ۱۳۱، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۴، ۱۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۱۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۱) المغنی ۵/ ۷۵۲۔

عاقل ہوتو اس سے قصاص لیا جائے گا ورنہ اگر اس کا مال ہوتو اس کے مال میں دیت ہوگی، اور اگر اس کا مال نہ ہوتو اس کے ذمہ میں ہوگی یہاں تک کہ وہ مالدار ہوجائے، جیسے دوسرے دیون [(۱)]۔

۱۸- اگر کوئی لقیط پر جنایت کرے اور لقیط کا قتل خطا ہوجائے تو اس میں دیت ہوگی اور یہ دیت بیت المال کی ہوگی، اس لئے کہ دیت لقیط کی میراث ہے، جیسے اس کے دوسرے مال، یہ اس صورت میں ہے جبکہ لقیط کا کوئی وارث نہ ہو، اور اگر اس کی بیوی ہوتو بیوی کو چوتھائی حصہ ملے گا، اور باقی بیت المال کا ہوگا۔

اگر کوئی لقیط کو عمداً اور ظلماً قتل کردے تو اس کا ولی امام ہوگا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**السلطان ولي من لا ولي له**" [(۲)] (جس کا کوئی ولی نہ ہو سلطان اس کا ولی ہے)، اس بنا پر امام چاہے تو قاتل سے قصاص لے، اور چاہے تو دیت لے جو بہتر ہو، اس لئے کہ لقیط آزاد، معصوم (محفوظ الدم) ہے، یہ شافعیہ، حنابلہ، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب ہے، امام ابویوسف نے کہا: اس پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اس کو لقیط کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، امام ابویوسف نے کہا: اس لئے کہ ہمیں معلوم ہے کہ لقیط کا دارالاسلام میں کوئی ولی (عصبہ یا کوئی اور) ہے اگرچہ دور کا ہو، لیکن ہم بعینہ اس کو نہیں جانتے، اور قصاص لینے کا حق ولی کو ہوتا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے "**فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا**" [(۳)] (سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دے دیا ہے) اور یہ شبہ ہوجائے گا جو امام کے لئے قصاص لینے سے مانع بن جائے گا، اور اگر شبہ کی وجہ سے قصاص لینا محال ہوجائے تو قاتل کے مال میں دیت واجب ہوگی [(۴)]۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۲۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۴، کشاف القناع ۴/ ۲۳۳۔

(۲) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۳۳۔

(۴) المبسوط ۱۰/ ۲۱۸، ۲۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۴، کشاف القناع ۴/ ۲۳۲۔

اگر لقیط کا کوئی عضو عمداً کاٹ دیا جائے تو "رشد" (سوجھ بوجھ) کے ساتھ اس کے بلوغ کا انتظار کیا جائے گا تاکہ وہ قصاص لے، یا معاف کرے اور مجرم کو رشد و بلوغ کے وقت تک قید میں رکھا جائے گا، اور اگر لقیط فقیر ہوتو امام کو اختیار ہے کہ مال لے کر معاف کردے، اس لئے کہ اس میں لقیط کا زیادہ فائدہ ہے، تاکہ اس میں سے اس پر خرچ کیا جائے [(۱)]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۴، کشاف القناع ۴/ ۲۳۲، ۲۳۳۔

لکنۃ

تعریف:

۱-لکنت لغت میں : بمعنی ''عي'' ہے یعنی زبان میں ثقل (ہکلا پن)، ''لکن لکنا'' ہکلا ہونا، مذکر کے لئے ''الکن '' اور مونث کے لئے ''لکناء'' آتا ہے، اور کہا جاتا ہے: ''الکن'' جو فصیح عربی نہ بول سکے[۱]۔

فقہاء کے یہاں لکنت کی تعریف، ان کے یہاں ''الکن'' کی تعریف سے ماخوذ ہے، زرقانی نے کہا: ''الکن'' جو بعض حروف کو ان کے مخارج سے نہ نکال سکے، خواہ حرف کو بالکل ہی زبان سے نہ نکال سکے، یا اس کو بدل کر یا اضافہ کے ساتھ یا تکرار کے ساتھ نکالے[۲]، فقہاء میں مالکیہ، اس لفظ کو سب سے زیادہ استعمال کرنے والے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لثغہ:

۲-لثغہ (لام کے ضمہ اور ثاء کے سکون کے ساتھ): سین کی جگہ ثاء اور راء کی جگہ غین وغیرہ بولنا، بعض نے اس کی تعریف یہ کی ہے، ''لثغہ'' زبان میں ایسی بندش ہے جس کی وجہ سے حروف بدل جائیں[۳]۔

لکنت، لثغہ سے عام ہے، اس لئے کہ لکنت، لثغہ اور اس کے علاوہ کو شامل ہے۔

ب-تمتمہ:

۳-''تمتمہ'' تاء کو مکرر بولنا، ''تمتام'' جو تاء کو مکرر بولے[۱]۔

لکنت، تمتمہ سے عام ہے۔

ج-فأفأة:

۴-''فأفأة'' فاء کا تکرار، اور ''فأفاء'' جو فاء کو مکرر بولے[۲]، لکنت فأفاہ سے عام ہے۔

لکنت سے متعلق احکام:

نماز میں الکن (لکنت والے) کی اقتداء کرنا:

۵-جدید قول میں شافعیہ اور اکثر حنابلہ کا مذہب ہے کہ لکنت والے ایسے امام کی اقتداء صحیح نہیں جو سورۂ فاتحہ کے کسی حرف کو چھوڑ دے، یا اس کو دوسرے حرف سے بدل دے[۳]، یہی حنفیہ کے یہاں راجح مذہب ہے، البتہ وہ اس حکم کو سورہ فاتحہ کے کسی حرف کو بگاڑنے یا دوسرے حرف سے بدلنے میں منحصر نہیں کرتے، بلکہ ان کا کہنا ہے کہ جو کسی حرف کو نہ نکال سکے، اس کی امامت جائز نہیں، خواہ سورہ فاتحہ کا ہو یا کسی اور کا[۴]۔

ان فقہاء کی رائے ہے کہ لکنت والا اگر اپنی زبان کی اصلاح پر قادر ہو پھر بھی اصلاح وتصحیح ترک کردے، تو اس کی نماز فی نفسہ باطل

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) شرح الزرقانی ۲/۱۶۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۱۵۷، غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی رص ۴۸۲، المجموع ۴/۲۶۷۔

(۱) المجموع ۴/۲۷۹، الفتاوی الہندیہ ۱/۸۶۔
(۲) المصباح المنیر، الفتاوی الہندیہ ۱/۸۶، المجموع ۴/۲۷۹۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/۲۳۹، نہایۃ المحتاج ۲/۱۶۴، المغنی ۲/۱۹۷۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/۸۶، مراقی الفلاح رص ۱۵۷۔

ہوگی، اس کی اقتداء کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر اصلاح وتصحیح پر قادر نہ ہو، مثلاً اس کی زبان ساتھ نہ دے یا وقت تنگ ہو، اور اس سے پہلے نہ کر سکے تو اس کی نماز فی نفسہ صحیح ہوگی، اور اگر اسی جیسی حالت والا شخص اس کی اقتداء کرلے تو اس کی اقتداء صحیح ہوگی، اس لئے کہ مقتدی اسی جیسا ہے، لہذا اس کی نماز صحیح ہوگی [(۱)]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر لکنت معمولی ہو یعنی حرف کے اصل مخرج سے مانع نہ ہو اگرچہ صاف نہ ہو تو اثر انداز نہیں ہوگی [(۲)]، حنفیہ کے قواعد اس حکم کے خلاف نہیں ہیں، چنانچہ خیر الدین رملی حنفی سے دریافت کیا گیا کہ اگر لکنت معمولی ہو؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ اپنے ائمہ کے یہاں میں نے اس کو نہیں دیکھا، البتہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر لکنت معمولی ہو یعنی حرف کو غیر واضح ادا کرے تو مؤثر نہیں، انہوں نے کہا: ہمارے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں [(۳)]۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: جو شخص مشقت کے بغیر حروف ادا کرنے پر قادر نہ ہو، اس کو تمتمہ یا فأفأہ نہ ہو، اور جب حروف ادا کرتا ہو تو صحت کے ساتھ ادا کرتا ہو تو اس کا امام بننا مکروہ نہیں [(۴)]۔

راجح مذہب میں مالکیہ، بعض حنفیہ، ابوثور، عطاء اور قتادہ کی رائے ہے کہ لکنت والے کی اقتداء کرنا صحیح ہے [(۵)]، یہی مزنی کے یہاں مختار ہے، البتہ انہوں نے اس کی اقتداء کی صحت کے لئے قید لگائی ہے کہ اس کی زبان اس کا ساتھ نہ دے یا زبان اس کا ساتھ دے لیکن اتنا

(۱) المجموع ۴/۲۶۷، مغنی المحتاج ۱/۲۳۹، مراقی الفلاح ر ص ۱۵۷، المغنی ۲/۱۹۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/۱۶۹ طبع الحلبی، الإنصاف ۲/۲۷۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۹۲۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/۸۶۔

(۵) مواہب الجلیل ۲/۱۱۴، الشرح الصغیر ۱/۴۴۵، ابن عابدین ۱/۳۹۱، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ص ۱۵۷، المجموع ۴/۲۶۷۔

وقت نہ گذرا ہو، جس میں اس کے لئے سیکھنا ممکن ہو؟ ورنہ اس کی اقتداء کرنا صحیح نہیں [(۱)]۔

الشرح الصغیر میں ہے: لکنت والے کی امامت جائز ہے [(۲)]، حطاب نے کہا: مصنف (خلیل) کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس کی امامت بلا کراہت جائز ہے [(۳)]، ابن رشد نے کہا کہ لکنت والے کی اقتداء کرنا مکروہ ہے، مگر یہ کہ اس کے سوا کوئی ایسا نہ ملے جو امامت پر راضی ہو [(۴)]۔

حنفیہ میں طحطاوی نے ''الخانیۃ'' کے حوالہ سے کہا: شیخ ابوبکر محمد بن فضل نے لکھا ہے کہ اس کی امامت دوسرے کے لئے صحیح ہے، اس لئے کہ جو وہ بولے گا وہی اس کی زبان ہوگی [(۵)]۔

قدیم قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ لکنت والے کی اقتداء سری نماز میں صحیح ہوگی جہری میں نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی جہری نماز میں قراءت نہیں کرتا، بلکہ جہری میں امام اس کی طرف سے ذمہ دار ہوتا ہے [(۶)]۔

حنابلہ میں سے ابن البناء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ لکنت والے کی امامت کراہت کے ساتھ صحیح ہے [(۷)]۔

یہ اس لکنت والے کی اقتداء کرنے کا حکم ہے جو کسی حرف کو چھوڑ دے یا دوسرے حرف سے بدل دے یا کچھ حروف کو واضح ادا نہ کرے۔

۶- لیکن اگر لکنت کی شکل یہ ہو کہ تکرار کے بغیر کسی حرف کے تلفظ پر

(۱) مغنی المحتاج ۱/۲۳۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۴۴۵۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/۱۱۴۔

(۴) التاج والإکلیل ۲/۱۱۴، نیز دیکھئے: مواہب الجلیل ۲/۱۱۴۔

(۵) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ص ۱۵۷۔

(۶) مغنی المحتاج ۱/۲۳۹۔

(۷) الإنصاف ۲/۲۷۱۔

قدرت نہ ہو، تو اس لکنت والے کی اقتداء کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: تمتام وفأفاء کی امامت مکروہ ہے، ان دونوں کے پیچھے نماز صحیح ہے، اس لئے کہ وہ دونوں حروف کو مکمل ادا کرتے ہیں، اور کچھ ایسی زیادتی کردیتے ہیں جس پر وہ مجبور ہیں، لہذا یہ معاف ہے، اور اسی زیادتی کے سبب ان دونوں کو آگے بڑھانا مکروہ ہے (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حرف کا یہ تکرار فاتحہ میں ہو یا کسی اور میں، کوئی فرق نہیں (۲)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جو تکرار کے بغیر کسی حرف کے تلفظ پر قادر نہ ہو اسے حتمی طور پر اپنی زبان کی اصلاح وتصحیح کے لئے کوشش کرنی ہوگی، اور اگر وہ کوشش نہ کرے تو اپنے جیسے کے علاوہ کی امامت نہیں کرے گا، اور اگر وہ اچھی طرح ادائیگی کرنے والے کی اقتداء کرسکے، یا اس کی کوشش ترک کردے یا فرض کی مقدار لکنت سے خالی پائے تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک ''الکن'' کا صحیح سالم زبان والے کی، اور اپنے جیسے کی امامت کرنا جائز ہے، ''الکن'' وہ ہے جو کچھ حروف کو ان کے مخارج سے ادا نہ کرسکے، خواہ حرف کو بالکل نہ بولے یا بدل کر بولے یا زیادتی کے ساتھ یا تکرار کے ساتھ بولے (۴)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے ''قراءۃ''، فقرہ/۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۲۳۹، المغنی ۲/۱۹۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۲۳۹۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/۲۵۱۔

(۴) الزرقانی ۲/۱۶۔

لمز

تعریف:

۱- لمز لغت میں: درپردہ عیب لگانا ہے، اس کی اصل آہستہ بات کے ساتھ آنکھ یا سر یا ہونٹ سے اشارہ کرنا ہے۔

ایک قول ہے: روبرو عیب لگانا اور لوگوں کی غیبت کرنا، کہا جاتا ہے: لمزہ یلمزہ (باب ضرب ونصر سے): عیب لگانا، لحیانی نے کہا: ''ہماز اور لماز'' کا معنی: چغل خور ہے اسی مفہوم میں قرآن میں یہ فرمان باری ہے: ''اَلَّذِیْنَ یَلْمِزُوْنَ اَلْمُطَّوِّعِیْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ فِیْ الصَّدَقَاتِ وَ الَّذِیْنَ لاَیَجِدُوْنَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَیَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْ'' (۱) (یہ ایسے ہیں جو صدقات کے باب میں نفل صدقہ دینے والے مسلمانوں پر اعتراض کیا کرتے ہیں اور (خصوصاً) ان لوگوں پر جنہیں بجز ان کی محنت مزدوری کے کچھ نہیں ملتا سو ان سے یہ تمسخر کرتے ہیں)۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ

الف- ھمز:

۲- ہمز کے لغوی معانی میں: عیب لگانا، غیبت کرنا ہے، کہا جاتا ہے:

(۱) سورۂ توبہ/۷۹۔

(۲) المصباح، لسان العرب، المفردات للراغب الأصفہانی، تفسیر القرطبی ۸/۱۶۶، ۱۶/۲۱۴، ۲۰/۳۲۷، ۲۰/۱۸۱۔

''همزه همزاً'': عیب لگانا، اور کہا جاتا ہے: ''همزه'': غیبت کرنا، تحقیر کرنا، اسی معنی میں قرآن میں یہ فرمان باری ہے: ''هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيْمٍ''[۱] (طعنہ باز ہے چلتا پھرتا چغلخور ہے)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں۔

طبری نے کہا: ''لمز'' تو ہاتھ، آنکھ، زبان اور اشارہ سے ہوتا ہے، اور ہمز، صرف زبان سے ہوتا ہے[۲]، لہذا لمز، ہمز سے عام ہے۔

ب-غمز:

۳-غمز کے لغوی معانی میں: آنکھ یا پلک یا ابرو سے اشارہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے، ''غمزه غمزا'' (باب ضرب سے) آنکھ یا ابرو سے اشارہ کیا، اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: ''وَإِذَا مَرُّوْا بِهِمْ يَتَغَامَزُوْنَ''[۳] (اور جب ان کے سامنے سے گزرتے تھے تو آپس میں آنکھوں سے اشارہ کرتے جاتے تھے)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں[۴]۔

لمز اور غمز میں ربط: لمز، غمز سے عام ہے۔

ج-غیبت:

۴-غیبت (غین کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں: اسم ہے، جو ''اغتابه اغتيابا'' سے ماخوذ ہے یعنی کسی کا ایسے عیب کے ساتھ تذکرہ کرنا جس کو وہ ناپسند کرے اور وہ صحیح ہو، لیکن اگر وہ باطل ہو تو بہتان کے ساتھ غیبت ہے[۵]۔

(۱) سورۂ قلم/۱۱۔
(۲) المعجم الوسیط، لسان العرب، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۷۔
(۳) سورۂ مطففین/ ۳۰۔
(۴) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۲۶، ۱۹/ ۲۶۷۔
(۵) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں۔

غیبت، لمز سے عام ہے، اس لئے کہ لمز، غیبت کی ایک قسم ہے۔

شرعی حکم:

۵-لمز، حرام اور گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے ''اَلَّذِيْنَ يَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فِيْ الصَّدَقَاتِ وَالَّذِيْنَ لاَيَجِدُوْنَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْ سَخِرَاللّٰهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ''[۱] (یہ ایسے ہیں جو صدقات کے باب میں نفل صدقہ دینے والے مسلمانوں پر اعتراض کیا کرتے ہیں، اور (خصوصاً) ان لوگوں پر جنہیں بجز ان کی محنت مزدوری کے کچھ نہیں ملتا سوان سے یہ تمسخر کرتے ہیں اللہ ان سے تمسخر کرتا ہے اور ان کے لئے عذاب دردناک ہے)۔

حضرت قتادہ نے کہا: عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے اپنا آدھا مال صدقہ کردیا، ان کا مال آٹھ ہزار تھا، اس میں سے چار ہزار صدقہ کردیا تو کچھ لوگوں نے کہا: کتنی بڑی ریاکاری ہے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی: ''اَلَّذِيْنَ يَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فِيْ الصَّدَقَاتِ''[۲] (یہ ایسے ہیں جو صدقات کے باب میں نفل صدقہ دینے والے مسلمانوں پر اعتراض کیا کرتے ہیں)، نیز فرمان باری ہے: ''يا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسٰى أَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْراً مِنْهُمْ وَلَانِسَآءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسٰى أَنْ يَّكُنَّ خَيْراً مِّنْهُنَّ، وَلاَ تَلْمِزُوْا أَنْفُسَكُمْ وَلَاتَنَابَزُوْا بِالْاَلْقَابِ بِئْسَ الإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيْمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ''[۳] (اے ایمان والو! نہ مردوں پر ہنسنا چاہئے، کیا عجب

(۱) سورۂ توبہ/ ۷۹۔
(۲) تفسیر القرطبی ۸/ ۲۱۴، ۲۱۵، فتح الباری ۸/ ۳۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) سورۂ حجرات/ ۱۱۔

کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ عورتوں کو عورتوں پر (ہنسنا چاہئے) کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں، اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے، اور جو (اب بھی) توبہ نہ کریں گے وہی ظالم ٹھہریں گے)۔

قرطبی نے فرمان باری: ''وَلَاتَلْمِزُوْا اَنْفُسَكُمْ'' (اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو) کی تفسیر میں کہا: یہ آیت اس فرمان باری کی طرح ہے: ''وَلاَ تقتلوا أنفسكم''[(۱)] (اور اپنی جانوں کو مت قتل کرو)، یعنی ایک دوسرے کو قتل نہ کرے، اس لئے کہ مسلمان ایک جان کی طرح ہیں، تو گویا کہ وہ اپنے بھائی کو قتل کر کے خود اپنے آپ کو قتل کرنے والا ہوگا، مطلب یہ ہے کہ ایک دوسرے پر عیب نہ لگاؤ، یہ اس بات پر تنبیہ ہے کہ عقل مند آدمی اپنا عیب بیان نہیں کرتا، تو دوسرے پر بھی عیب نہ لگائے، اس لئے کہ دوسرا اپنی ذات کی طرح ہے[(۲)]۔

ابن حجر ہیتمی نے لمز کا تذکرہ گناہ کبیرہ ہونے کی حیثیت سے کیا ہے، پھر کہا ''وَلاَ تَلْمِزُوْا اَنْفُسَكُمْ وَلاَ تَنَابَزُوْا''[(۳)] (اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)، میں، ''تلمزوا'' اور ''تنابزوا'' دونوں اوصاف کو الگ الگ بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ''ملموز'' (جس کو طعنہ دیا جائے)، کبھی کبھی فوری طور پر کوئی ایسا عیب نہیں پاتا جس کے ذریعہ سے اپنے اوپر طعنہ دینے والے کو طعنہ دے سکے، تو اس کے حالات کو معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اسے اس کا کوئی عیب مل جائے، اس کے برخلاف ''نبز'' (برا لقب دینا) ہے کہ جس کو کوئی برا لقب دے تو وہ فوری طور پر اس کو اسی جیسا لقب دے سکتا ہے، اس لئے اس کا

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۲۷، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ حجرات/ ۱۱۔

استعمال باب تفاعل سے کیا گیا، پھر موصوف نے کہا: اور فرمان باری: ''بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْإِيْمَانِ''[(۱)] (ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے) کا مطلب یہ ہے کہ جو ان تین میں سے کسی کا ارتکاب کرے وہ فسق کے نام کا مستحق ہوگا اور یہ کامل ایمان والا ہونے کے بعد انتہائی درجہ کا نقص ہے، اللہ تعالی نے اسی آیت میں اس کے ساتھ سخت وعید کا ذکر فرمایا ہے: ''وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ'' (اور جو (اب بھی) توبہ نہ کریں گے وہی ظالم ٹھہریں گے)۔

جو ان تینوں میں سے ہر ایک کے گناہ کی عظمت کی طرف اشارہ ہے، اور انہوں نے کہا: ٹھٹھا کرنے کا ذکر پہلے آیا، اس لئے کہ اذیت کے لحاظ سے یہ تینوں میں سب سے بھاری ہے؟ کیونکہ یہ آدمی کی موجودگی میں اس کی تنقیص وتحقیر کا داعی ہے، پھر ''لمز'' (طعن کرنے) کا ذکر آیا، اس لئے کہ لمز انسان کے عیب کو بیان کرنا ہے، اور یہ پہلے سے ادنی ہے، پھر نبز (برا لقب دینے) کا ذکر آیا، یعنی انسان کو اس کے لقب سے پکارنا، اور یہ دوسرے سے کم درجہ ہے، کیونکہ اس کے معنی کا، اس کے لقب کے مطابق ہونا لازم نہیں ہوتا، چنانچہ خوبصورت کو ''قبیح'' اور اس کے برعکس لقب دے دیا جاتا ہے[(۲)]۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۱۔

(۲) الزواجر ۲/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

لمس

تعریف:

۱- لمس لغت میں: ٹٹولنا، کھال کے اوپر سے معلوم کرنا ہے، جیسے ''مس'' (چھونا) کا لفظ ہے، اس کو اور لفظ ''ملامسہ'' کو کنایہ کے طور پر جماع کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، ایک قراءت: ''لمستم'' ہے (۱)۔

اور ''لا مستم النساء'' میں ''مس'' پر اور جماع پر محمول ہے، ایک قول ہے: لمس: ہاتھ سے چھونا ہے (۲)۔

لمس اصطلاح میں: جسم کا جسم سے اس میں موجود کسی چیز کی تلاش کے لئے ملنا جیسے گرمی یا ٹھنڈک یا سختی یا نرمی یا کسی حقیقت کو معلوم کرنے کے لئے، جیسے اس لئے لمس کرے تا کہ معلوم ہو کہ وہ آدمی ہے یا نہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مس:

۲-مس کے لغوی معانی میں: لمس (چھونا) اور جنون، اور کنایہ کے طور پر نکاح ہے (۴)۔

مس اصطلاح میں: جسم کا دوسرے جسم سے کسی بھی طریقہ پر ملنا (۱)۔

لمس اور مس میں فرق یہ ہے کہ مس: دو جسموں کا باہم ملنا ہے خواہ کسی مطلب کے قصد سے ہو یا نہ ہو، اور لمس کسی مقصد کی تلاش میں ملنا ہے۔

لہذا لمس مس سے خاص ہے (۲)۔

ب-مباشرت:

۳-مباشرت لغت میں: دو کھالوں کو ملانا ہے، کہا جاتا ہے: ''باشر الرجل زوجته'' بیوی کی کھال سے لطف اندوز ہونا، ''باشر الأمر'' کسی کام کو اپنے ہاتھ سے کرنا، ابن منظور نے کہا: مباشرة المرأة عورت سے ملامست کرنا، اور یہ اللہ تعالی کے اس فرمان میں کنایہ کے طور پر جماع کے لئے استعمال کیا گیا ہے (۳)، ''وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِيْ الْمَسَاجِدِ'' (۴) (اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو جب تک اعتکاف کئے ہوں مسجدوں میں)۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۵)۔

لمس، مباشرت کے بعض معانی میں اس کے مرادف ہے۔

لمس سے متعلق احکام:

وضو توڑنے کے تعلق سے عورت کو چھونا:

۴- وضو توڑنے کے تعلق سے عورت کو چھونے کے حکم میں فقہاء کا

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔
(۲) لسان العرب، المفردات للراغب الأصفہانی، المصباح المنیر۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۹۔
(۴) المفردات، القاموس المحیط۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۶۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/۲۹۷۔
(۳) المفردات، المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۴) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۹، قواعد الفقہ للبرکتی۔

اختلاف ہے۔

حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ مرد کا عورت کو چھونا، یا عورت کا مرد کو چھونا ناقض وضو نہیں ہے، یہی حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، عطاء، طاؤوس، حسن اور مسروق سے منقول ہے (۱)۔

پھر مباشرت فاحشہ کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے، مباشرت فاحشہ یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی سے شہوت کے ساتھ مباشرت کرے، عضو میں استادگی ہو، دونوں میں کوئی کپڑا حائل نہ ہو اور وہ تری نہ دیکھے، اس کے بارے میں امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ یہ استحساناً حدث ہے، قیاس کا تقاضا ہے کہ حدث نہ ہو اور یہی امام محمد کا قول ہے، اور کیا دونوں شرمگاہوں کی ملاقات یعنی آپس میں دونوں کا مس ہونا شرط ہے؟ ان دونوں حضرات کے قول پر ظاہر الروایہ میں اس کی شرط نہیں، اور ''نوادر'' میں اس کی شرط کا ذکر ہے، کرخی نے دونوں شرمگاہوں کے ملنے کا بھی ذکر کیا ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا: باوضو بالغ شخص کا کسی ایسے شخص کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جس سے عادتاً لذت ملتی ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، اگر چہ جس کو چھوا جائے وہ بالغ نہ ہو، خواہ یہ چھونا اپنی بیوی کا ہو یا پرائی عورت کا یا محرم عورت کا یا ناخون کا چھونا ہو یا بال کا یا کسی پردہ مثلاً کپڑے کے اوپر سے ہو، خواہ یہ پردہ ہلکا ہو جس کے ساتھ چھونے والا، بدن کی تازگی کو محسوس کرے یا پردہ دبیز ہو، خواہ یہ چھونا مردوں کے درمیان ہو یا عورتوں کے درمیان، لہذا لذت کے ساتھ چھونا ناقض ہے۔

چھونے کی وجہ سے وضو ٹوٹنے میں تین شرائط ہیں: چھونے والا بالغ ہو، جس کو چھوا جائے وہ عادتاً قابل شہوت ہو، اور چھونے والا لذت کا قصد کرے یا لذت پائے۔

دیکھنے یا سوچنے سے لذت ملنے پر وضو نہیں ٹوٹے گا، اگر چہ عضو میں استادگی پیدا ہو جائے، بشرطیکہ عملی طور پر مذی نہ آئے، اور نہ ناقابل شہوت چھوٹی بچی یا چوپائے یا داڑھی والے مرد کے چھونے سے وضو ٹوٹتا ہے، اس لئے کہ اگر ڈاڑھی مکمل ہو تو اس سے عادتاً لذت نہیں ملتی (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر مرد اور قابل شہوت اجنبیہ عورت کی کھالیں آپس میں ملیں، تو دونوں میں سے چھونے والے کا وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ چھونے والا مرد ہو یا عورت، خواہ چھونا شہوت سے ہو یا بلاشہوت، خواہ اس کے بعد لذت ملے یا نہ ملے، خواہ اس کا قصد ہو یا بھول کر یا اتفاقاً ایسا ہو جائے خواہ چھونا دیر پا ہو یا دونوں کھالوں کے ملتے ہی علاحدہ ہو جائے، خواہ اعضاء وضو میں سے کسی عضو سے چھوئے یا کسی دوسرے عضو سے، خواہ جس کو چھوا جائے یا جس عضو کے ذریعہ چھوا جائے وہ صحیح سالم عضو ہو یا لنجا، زائد ہو یا اصلی، ان سب سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور کیا جس کو چھوا جائے اس کا وضو ٹوٹ جائے گا؟ اس میں دو مشہور اقوال ہیں، ماوردی، قاضی حسین اور متولی وغیرہ نے لکھا ہے کہ دونوں اقوال دو قراءتوں پر مبنی ہیں، جس نے ''لمستم'' پڑھا، اس کے نزدیک جس کو چھوا جائے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ اس نے نہیں چھوا، اور جس نے ''لامستم'' پڑھا، اس کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ یہ جانبین سے ہوگا، دونوں میں اصح قول کون ہے، اس میں اختلاف ہے، رویانی اور شاشی نے وضو نہ ٹوٹنے کو اور اکثر نے ٹوٹنے کو صحیح قرار دیا ہے (۲)۔

امام احمد کا مشہور مذہب یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ عورتوں کو چھونا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۸۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۷ ۱۴ طبع الإمام، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳، المبسوط ۱/ ۶۸۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۹۔

(۲) المجموع ۲/ ۲۶ شائع کردہ المکتبۃ العالمیۃ۔

ناقض وضو ہے، بغیر شہوت کے چھونا ناقض نہیں۔ یہی علقمہ، ابوعبیدہ، نخعی، حکم، حماد، ثوری، اسحاق اور شعبی کا قول ہے [1]۔

مرد کا کسی ایسی بچی کو چھونا، یا عورت کا کسی ایسے بچہ کو چھونا جو سات سال سے کم کے ہوں ناقض نہیں [2]۔

ناقض وضو چھونا، ہاتھ سے چھونے کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مرد کا کوئی عضو بھی عورت کے کسی عضو سے شہوت کے ساتھ مل جائے تو مرد کا وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ یہ عضو اصلی ہو یا زائد۔

مرد کا عورت کا بال، اس کے ناخن یا اس کا دانت کو چھونا اسی طرح عورت کا مرد کے بال یا دانت یا ناخن کو چھونا ناقض وضو نہیں ہے [3]۔

وضو ٹوٹنے میں شرم گاہ کے چھونے کا اثر:

۵-شرم گاہ چھونے سے حنفیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا، جمہور کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''فرج''، فقرہ/ ۴۔

حیض ونفاس والی عورت اور جنابت والے کا قرآن چھونا:

۶-بے وضو، حیض و نفاس والی عورت، اور جنابت والے کے لئے قرآن چھونا حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: ''لَايَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُوْنَ'' [4] (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا بجز پاکوں کے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: ''لا يمس القرآن إلا طاهر'' [5] (قرآن کو صرف پاک آدمی ہاتھ لگائے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جنابۃ'' فقرہ/ ۱۰، حدث فقرہ/ ۲۶ اور مصحف۔

روزہ دار کا عورت کو چھونا:

۷-جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ اگر روزہ دار عورت کو ہاتھ لگا کر یا بوسہ دے، یا کسی اور طرح سے بالقصد انزال منی کر دے تو اس سے قضاء واجب ہوگی، کفارہ نہیں۔

مالکیہ کے نزدیک انزال ہوجانے سے قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوں گے۔

تفصیل: ''صوم'' فقرہ/ ۱۴ میں ہے۔

احرام والے کا عورت کو چھونا اور حج پر اس کا اثر:

۸-اگر احرام والا کسی عورت کو شہوت سے چھوئے، بوسہ دے یا جماع کے علاوہ مباشرت کرے تو اس پر ''دم'' واجب ہوگا، خواہ انزال منی ہو یا نہ ہو، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بالاتفاق اس کا حج فاسد نہیں ہوگا۔

البتہ حنابلہ نے کہا: اگر انزال ہوجائے تو اونٹ واجب ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر انزال منی ہوجائے تو اس کا حج فاسد ہوجائے گا، اور جو جماع کرنے والے پر واجب ہوتا ہے وہی اس پر بھی واجب ہوگا، اور اگر انزال نہیں ہو تو اس پر ''بدنۃ'' اونٹ واجب ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إحرام'' فقرہ/ ۱۷۶۔

علاج کے لئے مرد عورت کا ایک دوسرے کو چھونا:

۹-فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ مرد کے لئے زندہ اجنبی عورت کے

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۸۶، ۱۸۷۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۲۹۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۹۰۔

(۴) سورۂ واقعہ/ ۷۹۔

(۵) حدیث: ''لا يمس القرآن إلا طاهر'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۲۷۶) میں ذکر کیا ہے، اور کہا: اس کو طبرانی نے ''الکبیر والصغیر'' میں روایت کیا ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں۔

بدن کے کسی حصہ کو چھونا ناجائز ہے۔

البتہ انہوں نے عورت طبیب کی عدم موجودگی میں مسلمان مرد طبیب کو اجازت دی کہ اجنبی مسلمان عورت کا علاج کرے، اور جس عضو کو دیکھنے یا چھونے کی ضرورت پیش آئے اس کو دیکھ سکتا ہے اور چھو سکتا ہے، اور طبیب عورت کو اجازت دے کہ اگر کوئی طبیب مرد نہ ملے جو مریض مرد کا علاج کر سکے، تو مریض مرد کے جس حصہ کو دیکھنے یا ہاتھ لگانے کی سخت ضرورت پیش ہو، اس کو دیکھ سکتی ہے اور ہاتھ لگا سکتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "عورۃ" فقرہ/ ۱۵، ۱۸۔

فروخت شدہ چیز کا علم حاصل ہونے میں چھونے کا رؤیت کے قائم مقام ہونا:

۱۰- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مبیع کی حقیقت کا علم چھونے سے ہو جاتا ہے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جس عقد میں دیکھنے کی شرط ہو وہ بغیر دیکھے صحیح نہ ہوگا، اور ان کی عبارتوں سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ چھونے کو مبیع کی حقیقت معلوم ہونے کا ذریعہ نہیں مانتے (۲)۔

حرمت مصاہرت کے ثبوت میں چھونے کا اثر:

۱۱- اگر مرد کسی عورت کو شہوت سے چھولے تو کیا اس کے لئے اس عورت کے اصول وفروع سے شادی کرنا حلال ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

فی الجملہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ پرائی عورت کو چھونے سے، خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے (۱)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے، بوسہ دینے اور شرم گاہ پر نگاہ ڈالنے سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے، جیسے وطی سے ثابت ہوتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک چھونے کی وجہ سے حرمت مصاہرت کے ثبوت میں کوئی فرق نہیں کہ بالقصد ہاتھ لگائے یا بھول کر یا مجبوری میں یا غلطی سے (۲)۔

چھونے کے ذریعہ رجعت:

۱۲- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے اور دوسرے مقدمات جماع کے ذریعہ رجعت صحیح ہے، البتہ مالکیہ رجعت کی صحت کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ شوہر، چھونے سے رجعت کا ارادہ کرے۔

شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ لمس اور دوسرے مقدمات جماع کے ذریعہ رجعت صحیح نہیں (۳)۔

شوہر کا اپنی اس بیوی کو چھونا جس سے ظہار کیا ہے:

۱۳- حنفیہ، اکثر مالکیہ، ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ کفارہ دینے سے قبل دواعی جماع یعنی بوسہ دینا یا ہاتھ لگانا یا شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا حرام ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، ۲۱، ۳۱۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۱۰، القلیوبی ۳/ ۲۴۱، المغنی ۶/ ۵۷۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۷۴۔

(۳) البنایہ ۴/ ۵۹۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۷، کشاف القناع ۵/ ۳۴۳۔

اظہر قول میں شافعیہ، بعض مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ دواعی جماع مباح ہیں، لہذا ان حضرات کے نزدیک شوہر کا اپنی اس بیوی کو (جس سے ظہار کیا ہے) ہاتھ لگانا یا بوسہ دینا یا شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا حرام نہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ظہار'' فقرہ ر ۲۲۔

لمم

تعریف:

۱- لمم کے لغوی معانی میں: جمع کرنا، چھوٹے چھوٹے گناہ اور عمل کئے بغیر گناہ کے قریب ہونا ہے [۱]۔

لمم اصطلاح میں: وطی سے کم یعنی بوسہ دینا، دبانا، دیکھنا اور ساتھ لیٹنا ہے، یہ قول ابن مسعودؓ، ابوسعید خدریؓ، حذیفہؓ اور مسروق کا ہے۔

ابو ہریرہؓ، ابن عباسؓ اور شعبی نے کہا: لمم زنا سے کم درجہ کا گناہ ہے، قرطبی نے کہا: لمم وہ چھوٹے گناہ ہیں جن میں ملوث ہونے سے صرف وہی محفوظ رہتا ہے جس کو اللہ تعالی بچائے اور محفوظ رکھے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کبائر:

۲- کبائر کبیرہ کی جمع ہے، جس کا لغوی معنی گناہ ہے [۳]۔

اصطلاح میں جرجانی نے یہ تعریف کی ہے: کبیرہ خالص گناہ کا کام جس میں نص قطعی کے ذریعہ دنیا وآخرت میں خالص سزا مشروع ہو [۴]۔

ایک قول ہے: جس پر کوئی حد مرتب ہو یا جس پر جہنم یا لعنت یا

(۱) المفردات والمصباح۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰۶/۱۷، ۱۰۷، تفسیر الطبری ۳۸/۲۷، ۳۹۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

غضب (الٰہی) کی وعید آئی ہو، شارح العقیدۃ الطحاویۃ نے کہا: یہ سب سے بہتر قول ہے [۱]۔

کبائر لمم کی ضد ہے۔

ب-صغائر:

۳-صغائر لغت میں: "صغر الشئ" سے ماخوذ ہے، اسم فاعل صغیر ہے اس کی جمع صغار ہے، صغیرۃ صفت ہے، اس کی جمع بھی صغار آتی ہے، اور صغائر کے وزن پر اس کی جمع صرف گناہ ومعاصی کے معنی میں آتی ہے [۲]۔

اصطلاح میں: بعض حضرات نے اس کی تعریف کی ہے: ہر وہ گناہ جس کا خاتمہ، لعنت یا غضب یا جہنم کے ذریعہ نہ ہو۔

ایک قول ہے: صغیرہ، جو دو حدود (دنیا کی حد وآخرت کی حد) سے کم درجہ کی ہو [۳]۔

صغائر اور لمم میں مساوات کی نسبت ہے۔

ج-معصیت:

۴-معصیت یا عصیان کا معنی لغت میں: طاعت سے نکلنا ہے [۴]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۵]۔

معصیت، لمم سے عام ہے۔

اجمالی حکم:

۵-لمم بمعنی چھوٹے گناہ، اصرار کے بغیر عدالت میں مضر نہیں، اس لئے کہ اس سے بچنا ناممکن ہے [۱]۔

قرافی نے کہا: صغیرہ (گناہ)، اصرار کے بغیر عدالت میں مضر نہیں اور نہ فسق کا سبب ہے [۲]۔

غزالی نے کہا: غصہ میں انسان سے غیبت، جھوٹ، چغلخوری، لعن طعن اور بے وقوفی ہو ہی جاتی ہے، لہذا اصرار کے بغیر ان کی وجہ سے کسی کی گواہی رد نہیں کی جائے گی [۳]۔

اصرار کی حد جیسا کہ ابن عابدین نے ابن نجیم کے حوالہ سے لکھا ہے یہ ہے کہ گناہ صغیرہ اس سے اس قدر بار بار صادر ہو جس سے اس کی اپنے دین پر لاپرواہی کا احساس ہو، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی کوئی معین تعداد نہ ہو، بلکہ اس کو رائے اور عرف کے حوالہ کر دیا جائے اور بظاہر دو بار ہونے سے اصرار نہیں ہوگا [۴]۔

تفصیل: "إصرار" فقرہ/ ۲، "کبائر" و"صغائر" فقرہ/ ۴ میں ہے۔

---

(۱) شرح العقیدۃ الطحاویہ رص ۵۲۵ شائع کردہ مؤسسۃ الرسالہ۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) شرح العقیدۃ الطحاویہ رص ۵۲۵ شائع کردہ مؤسسۃ الرسالہ۔
(۴) المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۵) تفسیر القرطبی ۱/ ۴۳۲۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۹۷، تفسیر الخازن ۴/ ۱۹۷، إحیاء علوم الدین ۴/ ۱۶، المغنی ۹/ ۱۶۷۔
(۲) الفروق للقرافی ۴/ ۶۷۔
(۳) الوجیز ۲/ ۲۵۰۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، الوجیز ۲/ ۲۵۰، المغنی ۹/ ۱۶۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۸، ۲۷۹۔

لہو

تعریف:

۱- لہولغت میں: ہر غلط چیز جو انسان کو خیر سے اور ذمہ داریوں سے غافل کردے (۱)۔

طرطوشی نے کہا: لہو کی اصل: دل کو حکمت کے تقاضے کے خلاف چیز سے بہلانا ہے۔

قرطبی نے کہا: کبھی کبھی لہو سے بطور کنایہ جماع مراد لیا جاتا ہے، جماع کو لہو اس لئے کہا گیا کہ وہ دل کو غافل کرنے والا ہوتا ہے (۲)۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال عام طور پر اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں، یعنی ہر ایسی چیز جس سے انسان کو لذت ملے اور وہ اس کو غافل کردے، پھر ختم ہوجائے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

لعب:

۲-لعب کے لغوی معانی میں: ایسی چیز سے خوشی طلب کرنا ہے جس سے اس کو طلب کرنا بہتر نہیں (۴)۔

اصطلاح میں برکتی نے کہا: لعب بچوں کا کام، جس کے بعد بے

(۱) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۴/ ۱۳۸۔
(۲) المصباح المنیر، تفسیر القرطبی ۱۱/ ۲۷۶۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۳، الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۴۔
(۴) الکلیات ۴/ ۳۱۱۔

فائدہ متحقق ہو (۱)۔

لہو، لعب سے عام ہے۔

لہو سے متعلق احکام:

الف-لہو بمعنی لعب:

۳-اس مسئلہ کی اصل یہ فرمان نبوی ہے: "**كل شيء يلهو به ابن آدم فهو باطل إلا ثلاثا: رميه عن قوسه، و تأديبه فرسه، و ملاعبته أهله**" (۲) (ہر وہ چیز جس سے انسان کھیلے وہ باطل ہے، تین چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں: تیراندازی، گھوڑے کو سدھانا اور اپنی بیوی کے ساتھ کھیلنا)، یہ اس لئے کہ حدیث کا مفاد یہ ہے کہ جس چیز سے بھی انسان کھیلے اور دنیا وآخرت میں اس کا کوئی دینی فائدہ نہ ہو وہ باطل ولغو ہے، اس سے منع کرنا متعین ہے، یہ تین چیزیں مستثنیٰ ہیں اس لئے کہ اگرچہ انسان ان کو کھیلنے، انس حاصل کرنے اور نشاط پیدا کرنے کے لئے انجام دے تو یہ حق ہیں، اس لئے کہ یہ ایسی چیزوں سے وابستہ ہیں جو فائدہ مند ہوسکتی ہیں، چنانچہ تیراندازی اور گھوڑے کو سدھانے سے جنگ میں مدد ملتی ہے، اور بیوی کے ساتھ کھیلنے کے نتیجہ میں ہوسکتا ہے کوئی بچہ پیدا ہو جو اللہ تعالیٰ کو ایک مانے اور اس کی عبادت کرے، اسی وجہ سے یہ تین چیزیں حق ہیں اور ان کے ماسوا باطل (۳)۔

خطابی نے کہا: اس میں یہ وضاحت ہے کہ ہر طرح کے کھیل ممنوع ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے ان تمام حرام کھیلوں میں سے ان تین کھیلوں کو مستثنیٰ کیا ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک میں غور کیا

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۲) حدیث: "كل شيء يلهو به ابن آدم......" کی روایت احمد (۴/ ۱۴۸) اور حاکم (۲/ ۹۵) نے حضرت عقبہ ابن عامرؓ سے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۳) کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع بہامش الزواجر ۱/ ۱۴۴۔

جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ حق میں مددگار ہے یا وہ اس کا ذریعہ ہے، اور اسی مفہوم میں ہتھیار سے کھیلنا اور دوڑنا وغیرہ داخل ہے جس کو انسان ورزش کے لئے انجام دیتا ہے، اس سے بدن مضبوط ہوتا ہے اور دشمن کے مقابلہ میں طاقت ملتی ہے۔

بقیہ دوسرے کھیل جس کو بے کار لوگ کھیلتے ہیں جیسے نرد، شطرنج، کبوتر بازی اور کھیل کی تمام قسمیں جن سے نہ کسی برحق کام میں مدد ملتی ہے، اور نہ کسی واجب کی ادائیگی کے لئے ان سے نشاط پیدا ہوتا ہے، یہ سب ممنوع ہیں [۱]۔

تفصیلات اصطلاح: ''لعب'' فقرہ/ ۳ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہیں۔

ب-لہو بمعنی غناء:

۴-فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر اشعار ایسے ہوں جن میں عورتوں کا ذکر، ان کے محاسن کا بیان، شراب اور حرام کاموں کا ذکر ہو تو ان کا گانا حرام ہوگا، اس لئے کہ یہی بالاتفاق مذموم لہو وغناء ہے [۲]۔

اگر غناء میں فتنہ وملامت نہ ہو تو بعض فقہاء نے اس کو مباح، بعض نے مکروہ اور ایک جماعت نے اس کو حرام قرار دیا ہے [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''استماع'' فقرہ/ ۱۵، ۲۲، اور ''غناء'' فقرہ/ ۵۔

لہو ولعب کے آلات بجانا:

۵-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ تانت والے آلات لہو جیسے رباب (ایک قسم کی سارنگی) بربط اور قانون (ایک باجہ) بجانا اور اس کو سننا حرام ہے [۱]۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا: تانت اور باجے جیسے تنبور، بربط، جھانجھ (یعنی تانت والا) رباب، ''جنک'' (ایک قسم کا باجہ) سارنگی، سنطیر (ایک قسم کا ستار) ''دریج'' (تانت والا ایک موسیقی کا آلہ) اور دوسرے آلات جو اہل لہو ولعب، بے وقوفوں اور فاسقوں کے یہاں مشہور ہیں، یہ سب بلا اختلاف حرام ہیں [۲]۔

قرطبی نے کہا: بانسری، تانت اور بربط کا سننا بلا اختلاف حرام ہے، میں نے نہیں سنا کہ سلف یا ائمہ خلف میں سے کسی معتبر عالم نے اس کو مباح قرار دیا ہو، اور آخر یہ حرام کیوں نہ ہو جبکہ یہ شرابیوں اور فاسقوں کا شعار ہے، شہوت، فساد اور بے حیائی کو بھڑکانے والا ہے اور ایسی چیز کی حرمت اور اس کے مرتکب کے فاسق اور گنہ گار ہونے میں کوئی شک نہیں [۳]۔

حلال وحرام کھیلوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''معازف''، ''استماع'' فقرہ/ ۲۶، ۳۰۔

---

(۱) معالم السنن للخطابی ۲/ ۲۴۱، ۲۴۲ طبع المطبعۃ العلمیہ، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۲۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۵۴۔

(۳) بریقۃ محمودیۃ ۴/ ۵۲، فتح القدیر ۶/ ۳۶، إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۶۶، ۲۶۷۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۲، ۵۰۳، المغنی ۹/ ۱۷۳، البنایہ ۹/ ۲۰۵، الدر المختار ۵/ ۲۲۳، بریقۃ محمودیۃ ۴/ ۷۸، ۷۹۔

(۲) کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع ۱/ ۱۱۲، ۱۱۳۔

(۳) الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر الہیتمی ۲/ ۱۱۱۔

لواط

تعریف:

۱- لواط لغت میں: ''لاط'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے:''لاط الرجل ولاوط'': قوم لوط کا عمل (لواطت کرنا) کرنا[۱]۔

اصطلاح میں: مرد کے عضو تناسل کو کسی مرد یا عورت کے پیچھے کے راستہ میں داخل کرنا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

زنا:

۲- زنا کا معنی لغت میں: بدکاری ہے۔

اصطلاح میں: فقہاء نے اس کی مختلف تعریفات کی ہیں، مثلاً حنفیہ کے یہاں زنا کی تعریف، نہایت عام معنی کے لحاظ سے ہے، اس میں جو حد کا سبب ہو اور جو سبب نہ ہو دونوں داخل ہیں، ان کی تعریف ہے: مرد کا عورت کی شرم گاہ میں، ملکیت یا شبہ ملکیت کے بغیر وطی کرنا زنا ہے[۳]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: آلہ تناسل کو حرام لذاتہ شبہ سے خالی، فطری طور پر قابل شہوت شرم گاہ میں داخل کرنا زنا ہے[۴]۔

(۱) الصحاح۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۳۔

(۳) لسان العرب، فتح القدیر ۵/ ۳۱، رد المحتار ۳/ ۱۴۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۳، ۱۴۴۔

لواط اور زنا میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں حرام وطی ہیں، البتہ لواط پیچھے کے راستہ میں، اور زنا آگے کے راستہ میں ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لواطت حرام ہے، اور یہ بدترین فحش کام ہے[۱]۔

اللہ تعالی نے قرآن کریم میں اس کی مذمت کی اور ایسا کرنے کو معیوب قرار دیا، فرمان باری ہے ''وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَاتُوْنَ الْفَاحِشَةَ مَاسَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ اَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِيْنَ، إِنَّكُمْ لَتَاتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَآءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُوْنَ''[۲] (اور (ہم نے) لوط (کو بھی بھیجا) جبکہ انہوں نے اپنی قوم سے کہا کہ ارے! تم تو ایسا بے حیائی کا کام کرتے ہو کہ تم سے پہلے اسے دنیا جہان والوں میں سے کسی نے نہیں کیا تھا، تم عورتوں کو چھوڑ کر مردوں کے ساتھ شہوت رانی کرتے ہو نہیں بلکہ تم ہی ہو حد سے گزرے ہوئے لوگ)۔

نیز فرمان باری ہے: ''أَتَاتُوْنَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِيْنَ، وَتَذَرُوْنَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُوْنَ''[۳] (تمام دنیا جہان والوں میں سے تم (یہ حرکت کرتے ہو کہ) مردوں سے بدفعلی کرتے ہو اور تمہارے پروردگار نے تمہارے لئے بیویاں پیدا کی ہیں، انہیں چھوڑے رہتے ہو بات یہ ہے کہ تم حد سے گزر جانے والے ہی لوگ ہو)۔

(۱) احکام الأحکام شرح عمدۃ الأحکام ۴/ ۱۲۴، الإفصاح عن معانی الصحاح ۲/ ۲۳۸، الأم ۷/ ۱۸۳، المبسوط ۹/ ۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۸۷، کشاف القناع عن متن الإقناع ۶/ ۹۴، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۱۰۷۳۔

(۲) سورۂ أعراف/ ۸۰، ۸۱۔

(۳) سورۂ شعراء/ ۱۶۵، ۱۶۶۔

رسول اللہ ﷺ نے اس کی مذمت اپنے اس فرمان میں کی ہے:
"لعن اللہ من عمل عمل قوم لوط، و لعن اللہ من عمل عمل قوم لوط، و لعن اللہ من عمل عمل قوم لوط" (۱)
(قوم لوط کا کام کرنے والے پر اللہ کی لعنت ہو، قوم لوط کا کام کرنے والے پر اللہ کی لغت ہو قوم لوط کا کام کرنے والے پر اللہ کی لعنت ہو)۔

لواطت کرنے والے کی سزا:

۴ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ لواطت کرنے والے کی سزا وہی زانی کی سزا ہے، شادی شدہ کو سنگ سار کیا جائے گا اور غیر شادی شدہ کو کوڑے لگائے جائیں گے اور شہر بدر کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زنا ہے اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً" (۲) (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ یقیناً وہ بڑی بے حیائی ہے)، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ" (۳) (ارے! تم تو ایسا بے حیائی کا کام کرتے ہو)، حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے **"إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان"** (۴) (اگر مرد، مرد سے شہوت پوری کرے تو دونوں زانی ہیں)۔

۵ - یہ فی الجملہ ہے، جمہور فقہاء کے یہاں اور ان کے مخالفین کے یہاں اس حکم میں تفصیل ہے۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے کہ پرائی عورت سے آگے کے راستہ کے علاوہ میں وطی کرنے سے یا لواطت سے حد واجب نہیں ہوگی، بلکہ تعزیر ہوگی۔

امام ابو یوسف و امام محمد نے کہا: لواطت زنا کی طرح ہے، غیر شادی شدہ ہو تو حد میں کوڑے مارے جائیں گے، اور شادی شدہ ہو تو سنگ سار کیا جائے گا۔

بار بار لواطت کرنے والے کو حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول میں قتل کر دیا جائے گا (۱)۔

جو شخص اپنے غلام یا باندی یا منکوحہ عورت سے لواطت کرے اس پر حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق حد واجب نہیں ہوگی، البتہ ممنوع چیز کے ارتکاب کے سبب اس پر تعزیر ہوگی (۲)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جو قوم لوط کا عمل کرے تو فاعل و مفعول دونوں کو سنگ سار کیا جائے گا، خواہ دونوں شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ، البتہ دونوں کا مکلّف ہونا شرط ہے، اسلام یا آزاد ہونے کی شرط نہیں۔

مرد کا اپنے لئے حلال عورت بیوی یا باندی سے لواطت کرنے میں حد نہیں، بلکہ تادیب ہوگی (۳)۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ لواطت سے حد زنا واجب ہوگی، ایک قول ہے کہ فاعل کو قتل کر دیا جائے گا، خواہ وہ شادی شدہ ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے: **"من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل و المفعول به"** (۴) (جسے قوم لوط کا عمل کرتے ہوئے پاؤ تو فاعل و مفعول دونوں

---

(۱) حدیث: "لعن الله من عمل عمل قوم لوط......" کی روایت احمد (۱/۳۰۹) اور حاکم (۴/۳۵۶) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۲) سورۂ اسراء/۳۲۔
(۳) سورۂ اعراف/۸۰۔
(۴) حدیث: "إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان" کی روایت بیہقی (۸/۲۳۳) نے کی ہے، انہوں نے کہا: اس سند سے منکر ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/۵۵) میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک راوی پر کذب کا الزام ہے۔

---

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۴/۱۵۰، الزیلعی ۳/۱۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۵۵۔
(۲) الزیلعی ۳/۱۸۱۔
(۳) القوانین الفقہیہ ۳/۲۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۱۴۔
(۴) حدیث: "من وجد تموه يعمل عمل قوم لوط......" کی روایت =

کو قتل کردو)۔

ایک قول ہے: اس کی سزا صرف تعزیر ہے، جیسے چوپایہ سے وطی کرنے میں۔

اس حکم میں اپنے غلام سے لواطت کرنا داخل ہے، یہی راجح مذہب ہے۔

یہ فاعل کا حکم ہے۔

لیکن مفعول اگر بچہ ہو یا مجنون یا مجبور کیا ہوا تو اس پر حد نہیں ہوگی، اور اگر مکلّف با اختیار ہو تو اس کو کوڑے مارے جائیں گے اور شہر بدر کیا جائے گا، شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ اس محل میں، احصان (شادی شدہ ہونے) کا تصور نہیں، ایک قول ہے: شادی شدہ عورت کو رجم کیا جائے گا۔

اگر اپنی بیوی یا باندی سے لواطت کرے تو "راجح مذہب" یہ ہے کہ اگر یہ فعل اس سے بار بار سرزد ہو تو اس کی سزا تعزیر ہوگی، اور اگر بار بار نہ ہو تو تعزیر نہ ہوگی، جیسا کہ بغوی اور رویانی نے لکھا ہے، اور مرد کی طرح بیوی اور باندی تعزیر میں برابر ہیں[1]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ لواطت کی حد فاعل ومفعول کے لئے زانی کی طرح ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی سابقہ حدیث ہے، نیز اس لئے کہ لطف اندوز ہونے میں مقصود شرم گاہ ہے، لہذا اس میں حد واجب ہوگی جیسے عورت کی شرم گاہ میں، اور لواطت اپنے غلام کے ساتھ ہو یا اجنبی کے ساتھ کوئی فرق نہیں، اس لئے کہ مرد محل وطی نہیں ہے۔ لہذا اس پر اپنی ملکیت اثر انداز نہیں ہوگی، یا اجنبی عورت کے ساتھ لواطت ہو، اس لئے کہ وہ آگے کے راستہ کی طرح اصلی شرم گاہ ہے، اور اگر اپنی بیوی یا اپنی باندی سے لواطت کرے تو یہ حرام ہے،

= ترمذی (۳/ ۵۷) اور حاکم (۴/ ۳۵۵) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴۔

اس میں کوئی حد نہیں، اس لئے کہ یہ فی الجملہ محل وطی ہے، بلکہ اس گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے اس کی تعزیر کی جائے گی[1]۔

لواطت کے ثبوت کا طریقہ:

۶- لواطت کا ثبوت اقرار یا گواہی سے ہوتا ہے۔

گواہوں کی تعداد کے بارے میں جمہور فقہاء نے کہا: مناسب ہے کہ ان کی تعداد، زنا کے گواہوں کی تعداد کے برابر ہو یعنی چار مرد ہوں[2]۔

لواطت کی تہمت لگانا:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کوئی مرد دوسرے مرد کے بارے میں کہے کہ اس نے لواطت کی ہے، تو اس کو قذف مانا جائے گا، اور اس پر حد قذف ہوگی[3]۔

تفصیل اصطلاح: "قذف"، فقرہ/ ۱۱ میں ہے۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۹۴، الإنصاف ۱۰/ ۱۷۶۔

(۲) الکافی لابن عبد البر ۲/ ۱۰۷۳، المدونۃ الکبری ۴/ ۳۸۰، الدرر السنیہ ۴/ ۴۴۹، المبسوط ۱۶/ ۱۱۴، الإفصاح عن معانی الصحاح ۲/ ۲۳۸، الأم ۷/ ۱۸۳۔

(۳) المبسوط ۹/ ۱۰۲، المدونۃ الکبری ۴/ ۳۸۰، المہذب ۲/ ۲۷۴۔

لوث

تعریف:

۱- لوث (لام کے فتحہ اور واو کے سکون کے ساتھ) کا معنی لغت میں: قوت، برائی، اور کمزوری ہے۔

لوث: کسی واقعہ پر نیم دلالت، یہ مکمل بینہ نہیں ہوتا، کہا جاتا ہے: **لم يقم علی اتهام فلان بالجناية إلا لوث**" فلاں کے جرم کے الزام پر صرف ناقص بینہ قائم ہے۔

لوث: زخم، کینہ کی بنیاد پر مطالبات۔

لوث اصطلاح میں: ایسی چیز جس سے مدعی کی سچائی کا غالب گمان حاصل ہو[1]۔

متعلقہ الفاظ:

تہمت:

۲-تہمت کا معنی لغت میں (ہاء کے سکون اور فتحہ کے ساتھ): شک، شبہ ہے، یہ دراصل وہم سے ماخوذ ہے۔

تہمت: کسی انسان کے بارے میں گمان کی جانے والی یا کہی جانے والی بری عادت ہے، کہا جاتا ہے: "**وقعت علی فلان تهمة**" کسی کا بری عادت کے ساتھ تذکرہ ہونا[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۷۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الفروق اللغویہ رص ۸۰۔

اجمالی حکم:

۳-فقہاء کا مذہب ہے کہ لوث قسامہ کی ایک شرط ہے[1] اس کی اصل خیبر کے یہودیوں کے ہاتھوں، عبداللہ بن سہلؓ کے قتل کے واقعہ میں، سہل بن ابوحثمہؓ کی حدیث ہے، چنانچہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن سہل بن ابوحثمہ نے سہل بن ابوحثمہ سے روایت کی ہے کہ انہیں ان کی قوم کے بڑوں نے بتایا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ، اپنے اوپر ایک تکلیف آنے کی وجہ سے خیبر گئے، وہاں کسی نے آ کر محیصہ کو بتایا کہ عبداللہ بن سہل مارے گئے اور ان کی نعش چشمہ یا "فقیر"[2] میں پھینک دی گئی، وہ یہود کے پاس آئے اور کہا: خدا کی قسم! تم نے اس کو مارا ہے، یہودیوں نے کہا: بخدا! ہم نے اس کو نہیں مارا، پھر محیصہ اپنی قوم کے پاس آئے، اور ان سے اس کا تذکرہ کیا، پھر وہ اور ان کے بھائی حویصہ جو ان سے بڑے تھے، اور عبدالرحمٰن بن سہل تینوں (خدمت نبوی میں) آئے، محیصہ نے بات کرنی چاہی، وہی خیبر گئے تھے، تو رسول اللہ ﷺ نے محیصہ سے کہا: بڑے کو کہنے دو، بڑے کو کہنے دو (یعنی عمر میں) چنانچہ حویصہ نے بات کی، پھر محیصہ نے بات کی، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "**إما أن يدوا صاحبكم و إما أن يؤذنوا بحرب، فكتب رسول الله ﷺ إليهم في ذلك، فكتبوا: إنا و الله ما قتلناه، فقال رسول الله ﷺ لحويصة و محيصة و عبد الرحمن: أتحلفون و تستحقون دم صاحبكم؟ قالوا: لا، قال: فتحلف لكم يهود؟ قالوا: ليسوا بمسلمين فوداه رسول الله ﷺ من عنده، فبعث إليهم رسول الله ﷺ مائة ناقة حتى**

(۱) المبسوط ۲۶/ ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۴، ریاض الصالحین رص ۱۹۰ طبع مؤسسۃ الرسالہ، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۷۶۔

(۲) فقیر سے مراد یہاں: کم گہرائی اور چوڑے منہ والا کنواں ہے، ایک قول ہے: کھجور کے درخت کے ارد گرد کا گڈھا ہے۔

أدخلت عليهم الدار، فقال سهل : فلقد ركضتني منها ناقة حمراء"[1] (یہود تمہارے آدمی کی دیت دیں یا جنگ کریں، رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کے پاس اس کے بارے میں لکھا، تو انہوں نے لکھا: بخدا! ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے رسول اللہ ﷺ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے فرمایا: کیا تم قسم کھاؤ گے، اور اپنے ساتھی کے قصاص کا مستحق ہوگے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: تو یہود تمہارے لئے قسم کھائیں گے، انہوں نے کہا: وہ مسلمان نہیں، پھر رسول اللہ ﷺ نے اس کی دیت اپنے پاس سے دی، اور سو اونٹنیاں ان کے پاس بھیجی، یہاں تک کہ وہ ان کے گھر میں داخل ہوگئیں، سہل نے کہا: ان میں سے ایک سرخ اونٹنی نے مجھے لات ماری)۔

۴ - البتہ لوث کی چند صورتیں ہیں جن میں سے بعض فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہیں:

شافعیہ نے کہا: لوث ایک قرینہ ہے جس سے گمان حاصل ہوتا ہے، اور دل میں مدعی کی سچائی کا خیال آتا ہے، اس کے چند طریقے ہیں:

اول: مقتول یا اس کا ایسا عضو جس سے اس کی موت کا یقین ہو مثلاً اس کا سر کسی قبیلہ یا کسی قلعہ یا چھوٹے گاؤں یا بڑے شہر سے الگ کسی محلّہ میں پایا جائے، اور مقتول یا مقتول کے قبیلہ کے درمیان اور اس مقام کے لوگوں کے درمیان کھلی دشمنی ہو جو قتل کی شکل میں انتقام لینے پر آمادہ کرے، خواہ یہ عداوت دینی ہو یا دنیاوی، بشرطیکہ اس کا قاتل معلوم نہ ہو اور نہ اس کے قتل پر کوئی ثبوت ہو اور بشرطیکہ ان کے ساتھ دوسرے لوگ نہ رہتے ہوں، اور ایک قول ہے: بشرطیکہ دوسروں کا ان کے ساتھ اختلاط نہ ہو، چنانچہ اگر گاؤں راستہ پر ہو اور وہاں تاجر اور راہ گیر وغیرہ آتے ہوں، تو "لوث" نہیں ہوگا، اس لئے کہ دوسرے کے قتل کرنے کا احتمال ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ دوسرے آدمی کی مقتول کے ساتھ دوستی معلوم نہ ہو، اور نہ وہ مقتول کے گھر والوں میں سے ہو۔

نووی نے کہا: صحیح یہ ہے کہ دوسروں کا ان کے ساتھ اختلاط نہ ہونے کی شرط نہیں، شربینی خطیب نے کہا: لیکن مصنف (یعنی نووی) نے شرح مسلم میں پہلا قول (یعنی عدم اختلاط کی شرط) امام شافعی سے نقل کیا، اور "المہمات" میں اس کو درست قرار دیا، بلقینی نے کہا: یہی معتمد مذہب ہے۔

دوم: چند لوگ کسی مقتول کے پاس سے جدا ہوں، جو کسی گھر میں مہمان کے طور پر یا ان کے ساتھ کسی ضرورت سے گیا ہو یا مسجد یا باغ یا راستہ یا صحراء میں ہو، اسی طرح اگر چند لوگ کسی کنویں یا کعبہ شریف کے دروازہ پر یا طواف میں یا کسی تنگ جگہ بھیڑ لگائیں، پھر سب لوگ کسی مقتول کو چھوڑ کر بھاگیں، اس لئے کہ انہوں نے ہی اس کو قتل کیا ہو، اس میں یہ شرط نہیں کہ مقتول اور ان لوگوں کے درمیان عداوت ہو، البتہ شرط ہے کہ وہ اتنی محدود تعداد میں ہوں کہ مقتول کے پاس ان سب کا جمع ہونا ممکن ہو۔

سوم: لڑائی کے لئے آمنے سامنے دو صفیں کھڑی ہوں، دونوں میں لڑائی ہو، پھر وہ فریقین میں سے کوئی تازہ مقتول چھوڑ کر ہٹے (جیسا کہ بعض متاخرین نے کہا)، اور اگر ان میں لڑائی انفرادی طور پر ہوئی یا کسی ایک کا ہتھیار خواہ تیر چلانا ہو یا نیزہ زنی یا شمشیر زنی دوسرے تک پہنچے، اور دونوں میں سے ہر ایک پر دوسرے کے نقصان کا ضمان لازم ہو تو یہ دوسری صف والوں کے حق میں لوث ہے، اس لئے کہ بظاہر اپنی صف والے اس کو قتل نہیں کریں گے، خواہ وہ دونوں

(۱) حدیث سہل بن ابی حثمہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۲۹، ۲۳۰) اور مسلم (۳/ ۱۲۹۴، ۱۲۹۵) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

صفوں کے درمیان پایا جائے یا خود اپنی صف میں یا دشمن کی صف میں، اور اگر دونوں میں کوئی لڑائی نہ ہو اور نہ کسی کا ہتھیار دوسرے تک پہنچے تو یہ اپنی (یعنی مقتول) کی صف والوں کے حق میں لوث ہے، اس لئے کہ بظاہر انہوں نے اس کو قتل کیا ہے۔

چہارم: مقتول صحراء میں پایا جائے اور اس کے پاس کوئی شخص ہو جس کے ساتھ خون میں لت پت ہتھیار ہو۔

یا اس کے کپڑے یا اس کے بدن پر خون کا اثر ہو بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو مثلاً مقتول کے پاس کوئی درندہ یا دوسرا شخص ہو جو پیٹھ پھیر کر بھاگ رہا ہو، یا پاؤں کا اثر پایا جائے یا خون کے دھبے ہتھیار والے کی سمت کے علاوہ میں پائے جائیں، تو یہ اس کے (یعنی ہتھیار والے کے) حق میں لوث نہیں ہوگا۔

نووی نے کہا: اگر ہم دور سے ایک شخص کو اس طرح ہاتھ ہلاتے دیکھیں جیسے تلوار یا چھری چلانے والا کرتا ہے، پھر ہم اس جگہ پر کوئی مقتول پائیں تو یہ اس شخص کے حق میں لوث ہوگا۔

پنجم: ایک عادل شخص گواہی دے کہ زید نے فلاں کو قتل کیا تو یہ صحیح مذہب کے مطابق لوث ہے، خواہ اس کی گواہی دعوے سے پہلے ہو یا بعد میں، اس لئے کہ اس کی صداقت کا ظن پایا گیا۔

شربینی خطیب نے کہا: عادل کی گواہی، صرف موجب قصاص قتل عمد میں لوث ہوگی، لہذا اگر خطا یا شبہ عمد میں ہو تو لوث نہیں، بلکہ اس کے ساتھ ایک قسم لی جائے گی اور مال کا مستحق ہوگا، جیسا کہ ماوردی نے اس کی صراحت کی ہے، اور اگر ایسا قتل عمد ہو جو موجب قصاص نہیں جیسے مسلمان کا ذمی کو قتل کرنا، تو اس کا حکم اصل مال میں قتل خطا کے حکم کی طرح ہے، مال کی صفت میں نہیں۔

اگر کچھ ایسے لوگ گواہی دیں جن کی روایت قبول کی جاتی ہے جیسے عورتیں، اگر یہ الگ الگ آئیں تو لوث ہے، اسی طرح اگر ایک بار آئیں تو بھی اصح قول میں لوث ہے، اور ایک قول میں یہ لوث نہیں، التہذیب میں ہے: دو عورتوں کی گواہی جماعت کی گواہی کی طرح ہے۔

الوجیز میں ہے: قیاس یہ ہے کہ ان میں سے ایک آدمی کا قول لوث ہو۔

جن کی روایت قابل قبول نہیں جیسے بچے، یا فاسق یا ذمی، ان کے بارے میں چند اقوال ہیں، اصح قول یہ ہے کہ ان کا قول لوث ہے۔

دوم: لوث نہیں، سوم: کفار کے علاوہ کا لوث ہے۔

اگر زخمی شخص کہے: مجھے فلاں نے زخمی کیا یا قتل کیا، یا میرا خون اس کے پاس ہے، تو یہ لوث نہیں، اس لئے کہ وہ مدعی ہے۔

ششم: بغوی نے کہا: اگر عوام وخواص کی زبانوں پر ہو کہ فلاں نے فلاں کو قتل کیا، تو یہ اس کے حق میں لوث ہے (۱)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مقتول کسی محلّہ میں پایا جائے اور اس پر قتل کا نشان یعنی زخم ہو یا مارنے یا گلا گھونٹنے کا نشان ہو، اس کا قاتل معلوم نہ ہو تو اہل محلّہ میں سے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی جن کا انتخاب مقتول کا ولی کرے گا، ان میں سے ہر شخص یوں کہے گا: اللہ کی قسم! میں نے اس کو قتل نہیں کیا، اور نہ مجھے اس کے قاتل کا علم ہے، یہ حضرات قسامت کے وجوب کے لئے شرط نہیں لگاتے کہ قتل کی علامت کسی معین شخص پر ہو، یا ایسا ظاہر حال ہو جو قتل کے مدعی کے حق میں گواہی دے یعنی کھلی ہوئی عداوت یا ایک عادل آدمی یا غیر عادلوں کی ایک جماعت کی گواہی کہ محلّہ والوں نے اس کو قتل کیا ہے (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قسامت کا سبب، آزاد مسلمان کو لوث کے سبب قتل کرنا ہے، اور انہوں نے لوث کی پانچ مثالیں بیان کی ہیں۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۰، ۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۱، ۱۱۲۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۸/ ۳۸۳، ۳۸۴، بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۷، ابن عابدین ۵/ ۴۰۱۔

اول: بالغ، آزاد مسلمان مرد یا عورت کہے: مجھے فلاں نے عمداً یا خطأً قتل کیا ہے، تو عمد وخطا میں اس کا قول قبول کیا جائے گا اگرچہ مقتول ناپسندیدہ شخص ہو، اور کسی عادل پر دعوی کرے کہ اس نے اس کو قتل کیا ہے اگرچہ وہ اپنے زمانہ کا سب سے عادل اور پرہیزگار ہو۔

یا بیوی شوہر پر دعوی کرے کہ اس کو شوہر نے قتل کیا ہے، یا اولاد دعوی کرے کہ اس کے باپ نے اسے ذبح کیا ہے یا اس کے پیٹ کو پھاڑ دیا ہے تو عمد کی صورت میں اولیاء قسم کھائیں گے اور وہ قصاص کے حقدار ہوں گے، اور خطا میں دیت کے حقدار ہوں گے، اور یہ لوث ہوگا بشرطیکہ اس کے اس اقرار پر دو یا زیادہ عادل گواہی دیں، اور بشرطیکہ مقتول اپنے اقرار پر برقرار رہے اور اس پر زخم یا مار یا زہر کا اثر ہو۔

دوم: مار یا زخم یا مار کے اثر کے معائنہ پر دو عادل آدمیوں کی گواہی، خواہ عمداً ہو یا خطأً اس میں اولیاء قسم کھائیں گے، اور وہ قصاص یا دیت کے حق دار ہوں گے۔

سوم: زخم یا مار کے معائنہ پر ایک عادل کی گواہی عمداً ہو یا خطأً، مذکورہ گواہ کے ساتھ، اولیاء ایک بار قسم کھائیں گے کہ اس نے اسے مارا ہے، اور یہ قسم نصاب کی تکمیل کے لئے ہوگی، اور یہ لوث ہوگا، اور اس عادل کے ساتھ اولیاء پچاس بار قسمیں کھائیں گے، اور وہ عمد میں قصاص کے اور خطا میں دیت کے مستحق ہوں گے بشرطیکہ ان تمام سابقہ مثالوں میں موت کا ثبوت ہو جائے۔

چہارم: مقتول کے اقرار کے بغیر، قتل کے معائنہ پر ایک عادل کی گواہی اور یہ لوث ہوگی، غیر عادل کی گواہی لوث نہیں ہوگی، دو عورتیں اس مسئلہ میں اور دوسرے ان تمام مسائل میں جن میں ایک گواہ کی گواہی کو لوث مانا جاتا ہے عادل کی طرح ہیں۔

پنجم: عادل آدمی اگر مقتول کو اپنے خون میں لتھڑا ہوا دیکھے اور جس شخص پر قتل کا الزام ہو وہ اس مقتول کی جگہ سے قریب ہو اور اس پر قتل کے آثار ہوں مثلاً اس کے ہاتھ میں ہتھیار خون سے لت پت ہو، یا وہ مقتول کی جگہ سے نکل رہا ہو، اور اس جگہ پر کوئی دوسرا موجود نہ ہو، اور ایک عادل اس کی گواہی دے تو یہ لوث ہوگا، اس کے ساتھ اولیاء پچاس بار قسم کھائیں گے، اور وہ عمد میں قصاص کے اور خطأً میں دیت کے حقدار ہوں گے۔

لوث کی قبیل سے، کسی قوم کے گاؤں یا ان کے گھر میں مقتول کا پایا جانا نہیں، کیونکہ اگر اس کو لیا جائے تو جو بھی کسی کو اس میں ملوث کرنا چاہے گا ایسا کر گذرے گا، نیز اس لئے کہ عام طور پر قاتل مقتول کو ایسی جگہ نہیں چھوڑتا جہاں خود اس پر الزام آئے[1]۔

قسامت میں مشروط لوث کے بارے میں حنابلہ میں اختلاف ہے، اس سلسلہ میں امام احمد سے چند روایات منقول ہیں:

معتمد روایت (اور یہی ان کے یہاں راجح مذہب ہے) یہ ہے کہ لوث کھلی دشمنی ہے، جیسے انصار اور اہل خیبر کے درمیان تھی اور جیسے ایک دوسرے سے بدلہ لینے کے متلاشی قبائل کے مابین ہوتی ہے، پولیس اور چوروں کے مابین ہوتی ہے، اور جس قاتل ومقتول کے مابین ایسا کینہ ہو جس سے اس کے قتل کرنے کا غالب گمان ہو۔

امام احمد سے منقول ہے: لوث وہ ہے جس سے مدعی کی صداقت کا غالب گمان ہو اور اس کی چند صورتیں ہیں:

اول: مذکورہ بالا عداوت۔

دوم: کچھ لوگ مقتول کو چھوڑ کر چلے جائیں۔

سوم: کوئی مقتول پایا جائے، اور اس کے پاس صرف ایک ایسا شخص ہو جس کے ساتھ خون آلود تلوار یا چھری ہو، اور کوئی دوسرا شخص

---

(۱) الخرشی ۸/ ۵۰، ۵۴، حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۴/ ۴۰۷، ۴۰۸، الزرقانی ۸/ ۵۴۔

موجود نہ ہو جس کے قاتل ہونے کا غالب گمان ہو۔

چہارم: دو گروہ باہم لڑیں اور اپنا کوئی آدمی مقتول چھوڑ کر علاحدہ ہوں تو لوث، دوسرے پر ہوگا۔

پنجم: قتل کی گواہی ایسے لوگ دیں جن کی گواہی سے قتل ثابت نہ ہو۔

امام احمد سے اس روایت کو ابو محمد جوزی، ابن رزین اور تقی الدین وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔

مرداوی نے کہا: یہی درست ہے۔

حنابلہ نے کہا: کھلی عداوت کے ساتھ یہ شرط نہیں کہ جائے قتل میں دشمن کے علاوہ کوئی اور نہ ہو، اور نہ یہ کہ مقتول پر قتل کا اثر ہو (جیسے اس کے کان یا ناک میں خون)، اور مقتول کا یہ کہنا: مجھے فلاں نے قتل کیا ہے، ان حضرات کے نزدیک لوث نہیں (1)۔

لوث کے سقوط کے اسباب:

۵ - مالکیہ نے کہا: اگر بالغ، آزاد، مسلمان، مرد یا عورت کہے کہ مجھے فلاں نے قتل کیا، پھر کہے: نہیں، بلکہ فلاں کا تو خون رائیگاں جائے گا، اسی طرح اگر یہ بالغ آزاد مسلمان کہے: مجھے فلاں نے قتل کیا تو قبول نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ اس پر زخم یا مار کا اثر ہو۔

نیز اگر مقتول کے اولیاء اس کے قول کی مخالفت کریں، مثلاً مقتول کہے: مجھے فلاں نے عمداً قتل کیا، اور اولیاء کہیں: بلکہ خطأ قتل کیا، یا اس کے برعکس ہو تو ان اولیاء کو قسامت کا حق نہیں ہوگا، اور ان کا حق باطل ہوگا۔

اگر اولیاء میں اختلاف ہو: بعض کہیں: اس کو عمداً قتل کیا، بعض کہیں: ہم کو نہیں معلوم کہ عمداً قتل کیا یا خطأ، یا سارے اولیاء کہیں: اس نے اس کو عمداً قتل کیا، لیکن قسامت سے انکار کریں تو خون باطل ہو جائے گا، یہ ''المدونۃ'' کا مذہب ہے، اور اگر اولیاء میں اختلاف ہو اور وہ سب ایک درجہ کے نہ ہوں مثلاً بیٹی اور عصبہ ہوں، مثلاً عصبہ عمد کا دعوی کریں اور بیٹی خطأ کا تو یہ خون رائیگاں ہوگا، نہ قسامت ہوگی، نہ قصاص اور نہ دیت (1)۔

شافعیہ نے کہا: کبھی کبھی قرینہ کے معارض ایسی چیز ہوتی ہے جو اس کے لوث ہونے سے مانع ہوتی ہے، اور لوث کے معارض کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جو اس کے اثر کو ساقط کر دیتی ہے، اور اس سے حاصل ہونے والے ظن کو ختم کر دیتی ہے، اور اس کی پانچ قسمیں ہیں:

اول: لوث کا ثابت کرنا محال ہو، اور اگر کچھ لوگوں کے حق میں لوث ظاہر ہو تو ولی ان میں سے کسی ایک یا زیادہ کو معین کر کے اس پر دعوی کر سکتا ہے اور قسم کھا سکتا ہے، لہذا اگر وہ یہ کہے: قاتل ان میں سے کوئی ایک ہے جس کو میں نہیں پہچانتا تو قسامت نہیں ہوگی، اور ولی ان لوگوں سے قسم لے سکتا ہے، اگر ایک کے علاوہ سب قسم کھالیں تو اس کا قسم سے انکار کرنا اس بات کی علامت ہے کہ وہی قاتل ہے، اور یہ اس کے حق میں لوث ہوگا، لہذا اگر مدعی مطالبہ کرے کہ اس پر قسم کھائے گا تو اس کو ایسا کرنے دیا جائے گا، اور اگر سب قسم سے انکار کریں، پھر ولی ان میں سے کسی ایک کو معین کر دے اور کہے: میرے لئے یہ بات واضح ہوگئی کہ وہی قاتل ہے، اور ولی اس پر قسم کھانا چاہے تو اصح قول میں اس کو اس کے خلاف قسم کھانے کا موقع دیا جائے گا (2)۔

دوم: نووی نے کہا: اگر اصل قتل میں لوث ظاہر ہو، اس کے خطا یا عمد ہونے میں ظاہر نہ ہو، تو کیا ولی اصل قتل پر قسامت کرا سکتا ہے؟ اس میں دو اقوال ہیں، اصح قول: نہیں کرا سکتا۔

(1) کشاف القناع ۶/۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۱۰/۱۳۹، المغنی لابن قدامہ ۸/۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(1) الخرشی ۸/۵۱، ۵۴۔

(2) روضۃ الطالبین ۱۰/۱۲۔

بغوی نے کہا: اگر کوئی کسی پر دعوی کرے کہ اس نے اس کے والد کو قتل کیا ہے، اور کوئی عمداً یا خطا نہ کہے، اور ایک گواہ اس کے لئے گواہی دے تو یہ لوث نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے گواہ کے ساتھ حلف نہیں اٹھا سکتا، اور اگر وہ حلف اٹھالے تو اس پر فیصلہ نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ قتل کی نوعیت معلوم نہیں کہ اس کے تقاضے کو پورا کیا جائے [1]۔

سوم: مدعا علیہ اپنے حق میں لوث کا انکار کرے، مثلاً کہے: میں مقتول کو چھوڑ کر علاحدہ ہونے والے لوگوں کے ساتھ نہیں تھا، یا میں وہ شخص نہیں ہوں جس کے ساتھ خون آلود چھری مقتول کے سرہانے دیکھی گئی تھی، یا دور سے دکھائی دینے والا میں نہیں ہوں، تو مدعی پر واجب ہوگا کہ جس علامت کا دعوی کیا ہے اس پر بینہ پیش کرے، اور اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعا علیہ اس علامت کی نفی پر قسم کھائے گا، اور لوث ساقط ہوجائے گا اور نفس دعوی باقی رہے گا۔

اگر کہے: میں قتل کے دن غائب تھا، یا ایک جماعت پر دعوی کرے اور ان میں سے ایک کہے: میں غائب تھا تو اس کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ اصل قتل سے اس کا بری الذمہ ہونا ہے، اگر مدعی، اس روز اس کی موجودگی پر یا اس روز اس کی موجودگی کے اقرار پر بینہ پیش کردے، اور مدعا علیہ اپنی غیر موجودگی پر بینہ پیش کرے، تو نووی نے کہا: ''الوسیط'' میں ہے، دونوں بینہ ساقط ہوجائیں گے، اور ''التہذیب'' میں ہے، غیر موجودگی کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس کے ساتھ زیادہ علم ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ فریقین اس پر متفق ہوں کہ وہ پہلے سے موجود تھا، اور اگر مدعی قسم کھائے اور قاضی قسامت کے تقاضے کا فیصلہ کردے، پھر مدعا علیہ قتل کے روز اپنی غیر موجودگی پر بینہ پیش کردے یا مدعی اس کا اقرار کرلے تو حکم منسوخ ہوگا اور مال واپس لے گا [2]، جیسے اگر اس پر بینہ قائم ہوجائے کہ قاتل کوئی دوسرا ہے [1]۔

چہارم: ورثہ کا ایک دوسرے کی تکذیب کرنا، لہذا اگر میت کے دو بیٹے ہوں، ان میں سے ایک کہے: زید نے ہمارے والد کو قتل کیا ہے، اور اس پر لوث ظاہر ہوجائے، دوسرا کہے: اس کو زید نے قتل نہیں کیا، بلکہ وہ قتل کے روز غائب تھا اس کو تو فلاں نے قتل کیا ہے، یا وہ صرف زید سے قتل کی نفی کرے یا وہ کہے: میرے والد، زخم سے شفایاب ہوگئے یا طبعی موت مرے ہیں، تو لوث باطل ہوجائے گا، یہ شافعیہ کے یہاں اظہر قول میں ہے، خواہ تکذیب کرنے والا عادل ہو یا فاسق، ان کے یہاں اصح منصوص علیہ یہی ہے [2]۔

پنجم: ایک یا دو عادل گواہی دیں کہ زید نے ان دو مقتولوں میں سے کسی ایک کو قتل کیا ہے، تو یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اور نہ یہ لوث ہوگا، اور اگر ایک یا دو گواہی دیں کہ زید کو ان دونوں میں سے کسی ایک نے قتل کیا ہے تو صحیح قول کے مطابق ان دونوں کے حق میں لوث ثابت ہوگا، اور اگر ولی دونوں میں سے کسی ایک کو معین کر کے اس پر دعوی کرے تو وہ قسم کھا سکتا ہے، ایک قول ہے: یہ لوث نہیں ہوگا [3]۔

حنابلہ نے کہا: اگر اولیاء ایک دوسرے کی تکذیب کریں، ایک کہے: اس کو اس نے قتل کیا، دوسرا کہے: اس کو اس نے قتل نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو اس نے قتل کیا ہے تو قسامت ثابت نہیں ہوگی، تکذیب کرنے والا عادل ہو یا فاسق، اس لئے کہ تعیین نہیں، اور اگر ایک دوسرے کی تکذیب نہ کرے اور نہ دعوی میں اس کی موافقت کرے، مثلاً ایک کہے: اس کو اس نے قتل کیا ہے، دوسرا کہے: ہمیں اس کے قاتل کا علم نہیں تو بھی قسامت ثابت نہیں ہوگی، اسی طرح اگر ایک ولی غیر حاضر ہو اور حاضر غائب کے بغیر دعوی کرے یا دونوں مل کر کسی

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۳، ۱۱۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴، ۱۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۔

ایک پر دعویٰ کریں، اور ایک ولی قسموں سے انکار کرے تو قتل ثابت نہیں ہوگا۔

اگر مدعیٰ علیہ بینہ پیش کردے کہ قتل کے روز وہ مقتول کے شہر سے اتنی دور شہر میں تھا کہ وہاں آنا ممکن نہیں تو دعویٰ باطل ہوگا [1]۔

(۱) کشاف القناع ۶/۱۷، ۷۲۔

لوم

دیکھئے: "تعزیر"۔

لون

تعریف:

۱ - لون لغت میں: ایک ہیئت ہے جیسے سیاہی، اور سرخی، "لونته فتلون" میں نے اس کو رنگا تو رنگین ہوگیا، الوان: کا معنی انواع و اقسام ہے، لون: نوع ہے، فلان متلون: وہ شخص جو ایک حالت و کیفیت پر قائم نہ رہے [1]۔

اصطلاح میں: فقہاء لون کو کسی چیز کی صفت کے طور پر استعمال کرتے ہیں مثلاً وہ کہتے ہیں: مسلم فیہ میں اس کی صفات کا بیان کرنا شرط ہے، چنانچہ جانور اور کپڑے میں لون (رنگ) کا بیان کرنا شرط ہے جیسے سفیدی، سرخی، اور سیاہی [2]۔

لون سے متعلق احکام:

لون سے متعدد احکام متعلق ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

طہارت میں پانی کے رنگ بدلنے کا اثر:

۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نجاست مثلاً خون کی وجہ سے پانی کا رنگ بدل جائے تو وہ نجس ہوجائے گا، ابن منذر نے کہا: اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ قلیل و کثیر پانی میں اگر نجاست پڑ جائے اور پانی

(۱) لسان العرب۔

(۲) المہذب ۱/۳۰۶، جواہر الإکلیل ۲/۷۰، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۱۶۔

کے رنگ یا مزہ، یا بو کو بدل دے تو جب تک ایسا رہے گا نجس رہے گا[۱]، حضرت ابوامامہ باہلیؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه و طعمه و لونه**"[۲] (پانی کو وہی چیز نجس کرتی ہے جو اس کی بو، مزا اور رنگ پر غالب آ جائے)۔

اگر کسی پاک چیز کے ملنے کی وجہ سے پانی کا رنگ بدل جائے، اور وہ پاک چیز جس کے پانی میں ملنے کی وجہ سے وہ بدل گیا، ایسی ہو جس سے احتراز کرنا ممکن ہو مثلاً وہ عام طور پر پانی سے جدا رہتی ہے، جیسے زعفران، چھوہارہ، آٹا، صابون، دودھ اور شہد وغیرہ جن سے احتراز ممکن ہے، تو اس پانی سے طہارت وضو، غسل کرنا جائز نہیں، یعنی اس کا استعمال عبادات میں نہیں ہوگا، اس کا عبادات میں استعمال کرنا اس وجہ سے ناجائز ہے کہ وہ پاک نہ کرنے والی چیز کے ملنے کی وجہ سے بدلا ہوا پانی ہے جس سے بچنا ممکن ہے، لہذا اس سے وضو کرنا ناجائز ہوگا، جیسے باقلاء کا جوش دیا ہوا پانی، نیز اس لئے کہ وہ پانی مطلق اور جوش دیئے ہوئے پانی کے مشابہ ہو گیا۔

یہ مالکیہ وشافعیہ کا مذہب ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے، قاضی ابویعلی نے کہا: امام احمد سے یہ روایت ہی اصح ہے[۳]۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ[۴] جس پانی میں کوئی ایسی پاک چیز مل جائے جس سے احتراز ممکن ہو، اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ فرمان باری ہے "**فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا**"[۱] (پھر تم کو پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)۔ یہ ہر پانی کو عام ہے، لہذا اس کے ہوتے ہوئے تیمّم جائز نہیں، اور حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے "**إن الصعيد الطيب طهور المسلم و إن لم يجد الماء عشر سنين**"[۲] (پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگرچہ دس سال اس کو پانی نہ ملے) اور یہ پانی کو پانے والا ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سفر کرتے تھے، اور ان کی مشکیں عام طور پر چمڑے کی ہوتی تھیں، اور عام طور پر وہ پانی کو بدل دیتی ہیں، لیکن ان سے یہ منقول نہیں کہ اس طرح کا کوئی پانی ہوتے ہوئے انہوں نے تیمّم کیا ہو، نیز اس لئے کہ وہ پاک کرنے والا ہے، اس میں پاک چیز مل گئی اور اس کی وجہ سے پانی کا نام اس سے ختم نہیں ہوا[۳]۔

حنفیہ نے کہا: اگر مطلق پانی میں کوئی پاک سیال چیز مل جائے، مثلاً دودھ، سرکہ، اور کشمش پڑا ہوا پانی وغیرہ، اس طور پر کہ اس سے پانی کا نام زائل ہو جائے، یعنی پانی اس سے مغلوب ہو جائے تو وہ مقید پانی کے معنی میں ہوگا، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر ملنے والی چیز کا رنگ پانی کے رنگ سے الگ ہو جیسے دودھ، کسم اور زعفران وغیرہ کا پانی، تو رنگ میں غلبہ کا اعتبار ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جبکہ پانی میں ملی ہوئی چیز کا مقصد نظافت میں اضافہ کرنا نہ ہو، اور اگر اس کا مقصد نظافت میں اضافہ کرنا ہو، اور پانی کو اس میں پکا دیا جائے یا اس میں ملا دیا جائے جیسے صابون اور اشنان کا پانی تو اس سے وضو جائز ہے اگرچہ پانی کا

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۲۴، جواہر الإکلیل ۱/۶، المہذب ۱/۱۲، المغنی ۱/۲۳، ۲۴۔

(۲) حدیث ابی امامہ: "الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۷۴) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۱۳۰) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۶، المہذب ۱/۱۲، مغنی المحتاج ۱/۱۸، ۱۹، المغنی ۱/۱۲۔

(۴) المغنی ۱/۱۲۔

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

(۲) حدیث: "إن الصعيد الطيب طهور المسلم" کی روایت ترمذی (۱/۲۱۲) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) المغنی ۱/۱۲۔

رنگ بدل جائے۔

اس لئے کہ پانی کا نام باقی ہے، اور اس کی معنویت یعنی پاک کرنے کی صفت بڑھ گئی، اور مردہ کو بیری اور اشنان کے پتوں میں جوش دیئے ہوئے پانی سے غسل دینے کا معمول جاری ہے، لہذا اس سے وضو کرنا جائز ہوگا، الا یہ کہ وہ گاڑھا ہوجائے جیسے ستو ملا یا ہوا پانی، اس لئے کہ اس صورت میں اس سے پانی کا نام اور اس کی معنویت زائل ہوجاتی ہے [۱]۔

اگر پانی میں ملنے والی پاک چیز جس سے اس کا رنگ بدل جائے، ایسی ہو جس سے بچنا ناممکن ہو مثلاً وہ عام طور پر پانی سے علاحدہ نہیں رہتی، خواہ پانی سے پیدا ہونے والی ہو جیسے کائی، یا وہ تہ میں ہو اور پانی اس پر بہتا ہو جیسے نمک، کیچڑ، ''شب'' (پھٹکری کے مشابہ ایک معدنی نمک جس کا رنگ سفید اور بعضوں کا نیل گوں ہوتا ہے) گندھک اور تارکول وغیرہ جن سے پانی کو بچانا ممکن نہیں، تو اس سے طہارت وضوو غسل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس سے پانی کو بچانا ناممکن ہے۔

اسی طرح اگر پانی کا رنگ ان پتوں کی وجہ سے بدل جائے جو درخت سے گریں یا جن کو ہوا لا کر پانی میں ڈال دے، تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس سے احتراز کرنا دشوار ہے۔

یہ اظہر و معتمد قول میں حنفیہ، اور مالکیہ کے نزدیک اور فی الجملہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ کے یہاں اصح قول میں اس پانی سے طہارت حاصل کرنے کے جواز میں یہ قید ہے کہ پانی ایسی حالت میں ہو کہ اس کا سیلان ختم نہ ہوا ہو، البتہ حنفیہ میں احمد بن ابراہیم میدانی سے پوچھا گیا کہ جس پانی کا رنگ اس میں کثرت سے پڑنے والے درخت کے پتوں کی وجہ

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۔

سے بدل جائے، حتی کہ پانی ہتھیلی میں اٹھایا جائے تو پتوں کا رنگ ظاہر ہوتا ہو، تو کیا اس سے وضو کرنا جائز ہے، انہوں نے کہا: نہیں، البتہ اس کو پینا اور چیزوں کو اس سے دھونا جائز ہے اس لئے کہ یہ پاک ہے، لیکن وضو کرنا اس لئے ناجائز ہے کہ جب اس پر پتوں کا رنگ غالب آ گیا تو وہ مقید پانی ہو گیا جیسے باقلاء کا پانی۔

مالکیہ کے یہاں ایک قول میں: اگر کنویں کے پانی کا رنگ درخت کے پتوں یا بھوسہ کی وجہ سے بدل جائے جسے ہوا اس میں ڈال دے تو وہ پاک کرنے والا نہیں ہوگا، لہذا اس سے طہارت حاصل کرنا جائز نہ ہوگا [۱]۔

ایسا پانی جو کسی جگہ دیر تک ٹھہرنے کی وجہ سے بدل جائے اور اس میں کوئی ایسی چیز نہ ملی ہو جو اس کو بدل دے، یہ پانی اکثر اہل علم کے قول میں اپنے اطلاق پر باقی رہے گا۔

ابن قدامہ نے کہا: روایت میں ہے کہ ''توضأ من بئر كأن ماءه نقاعة الحناء'' [۲] (رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے کنویں کے پانی سے وضو کیا، گویا اس میں مہندی بھگوئی گئی ہو) نیز اس لئے کہ اس میں کوئی چیز ملائے بغیر تغیر ہوا ہے [۳]۔

نجاست کا رنگ زائل کرنے کا حکم:

۳- اگر کپڑے یا بدن پر نجاست لگ جائے تو اس کو زائل کرنا واجب ہے، پھر اگر نجاست نظر آنے والی ہو اور اس کا کوئی رنگ ہو، جیسے خون

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۲۵، فتح القدیر ۱/ ۶۲، ۶۳، منح الجلیل ۱/ ۱۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹، المغنی ۱/ ۱۳۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ توضأ من بئر كأن ماءه نقاعة الحناء'' کو ابن قدامہ نے المغنی (۱/ ۱۴) میں نقل کیا ہے، لیکن کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، اور نہ ہمیں اس کی تخریج مل سکی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۲۴، المغنی ۱/ ۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹، اسہل المدارک ۱/ ۳۵۔

اورنجس رنگ تونجاست کا رنگ زائل کرنے کا حکم حسب ذیل ہے :

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اورحنابلہ)[1] کا مذہب ہے کہ اگر نجاست کے رنگ کوزائل کرنا آسان ہوتواس کوزائل کرنا واجب ہے، اس لئے کہ رنگ کا باقی رہنا عین نجاست کے باقی رہنے کی دلیل ہے، اور اگر رنگ کا دور ہونا دشوار اور باعث مشقت ہو، یا کپڑے کے تلف ہونے کا اندیشہ ہوتو وہ جگہ دھونے سے پاک ہوجائے گی، اور رنگ کا باقی رہنا مضر نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے:"أن خولة بنت يسار قالت: يا رسول الله إنه ليس لي إلا ثوب واحد وأنا أحيض فيه، قال: إذا طهرت فاغسليه ثم صلي فيه، قالت: فإن لم يخرج الدم؟ قال: يكفيك غسل الدم ولا يضرك أثره"[2] (خولہ بنت یسار نے کہا: اے اللہ کے رسول! میرے پاس صرف ایک کپڑا ہے، حالت حیض میں اسی کو پہنتی ہوں، آپ نے فرمایا: جب پاک ہوجاؤ تو اس کو دھولو، پھر اس میں نماز پڑھو، انہوں نے عرض کیا: اگر خون دور نہ ہو؟ آپ نے فرمایا: خون دھونا کافی ہے، اس کا اثر رہنے سے ضرر نہیں)۔

حنفیہ کے نزدیک نجاست کے زوال کے دشوار ہونے اور دشوار نہ ہونے کے درمیان فرق کے بارے میں دو اقوال ہیں، ان کے یہاں راجح یہ ہے کہ رنگ کا زائل ہونا شرط ہے بشرطیکہ دشوار نہ ہو، جیسا کہ جمہور کی رائے ہے[3]۔

۴- تمام فقہاء کے یہاں جس رنگ یا بو کا ازالہ دشوار ہو اس کو زائل کرنے کے لئے اشنان یا صابون کا استعمال یا گرم پانی استعمال کرنا واجب نہیں۔

(۱) منح الجلیل ۱ر ۴۲، مغنی المحتاج ۱ر ۸۵، کشاف القناع ۱ر ۱۸۳، المغنی ۱ر ۵۹۔

(۲) حدیث ابو ہریرہ: "أن خولة بنت يسار قالت: "إنه ليس لي إلا ثوب واحد......" کی روایت ابوداؤد (۱ر ۲۵۷) نے کی ہے۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۲۱۸، ۲۱۹۔

لیکن یہ شافعیہ کے یہاں مسنون ہے، البتہ اگر اس کے ذریعہ اثر کا ازالہ متعین ہوجائے تو واجب ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر اثر کو دور کرنے میں کوئی ایسی چیز استعمال کرے جو اس کو دور کردے جیسے نمک وغیرہ تو بہتر ہے[2]۔

۵- حنفیہ نے کہا ہے: نجس رنگ میں رنگی ہوئی چیز تین بار دھونے سے پاک ہوجاتی ہے، بہتر ہے کہ پانی کے صاف ہونے تک دھوتا رہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر پانی سے دھودے تو پاک ہوجائے گی، نجاست کے رنگ کا زائل کرنا اگر محال ہو تو اس کے باقی رہنے سے ضرر نہیں۔

شافعیہ کے یہاں دوسری تفصیل ہے: انہوں نے کہا: دھونے سے ایسی نجس چیز میں رنگی ہوئی چیز پاک ہوجاتی ہے جو اس سے علاحدہ ہوجائے، اور رنگین چیز کا وزن دھونے کے بعد، رنگنے سے پہلے کے اس کے وزن سے زیادہ نہ ہو اگر چہ رنگ کے دور ہونے کے دشوار ہونے کی وجہ سے وہ باقی رہ جائے، اور اگر اس کا وزن زیادہ رہ جائے تو پاک نہ ہوگا، اور اگر وہ اس کے ساتھ جم جانے کی وجہ سے اس سے علاحدہ نہ ہو تو بھی پاک نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں نجاست باقی ہے[3]۔

کپڑوں کے پہننے میں رنگ کا اثر:

۶- کپڑوں کے پہننے میں رنگ کا، اباحت یا کراہت یا تحریم کا حکم لگانے کے لحاظ سے ایک اثر ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "ألبسة" فقرہ ر ۶ اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۱ر ۸۵، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۲۱۹، منح الجلیل ۱ر ۴۲۔

(۲) المغنی ۱ر ۵۹۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۲۱۹، منح الجلیل ۱ر ۴۲، مغنی المحتاج ۱ر ۸۵۔

جنایت میں رنگ بدلنے کا اثر:

۷- جنایت میں رنگ بدلنے کی وجہ سے کیا واجب ہے، اس کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: کسی کے دانت پر جنایت کرے، جس کی وجہ سے دانت نہ اکھڑے، البتہ اس کا رنگ بدل جائے، پھر یہ رنگ بدل کر سیاہ یا سرخ یا سبز ہوجائے، تو دانت میں مکمل تاوان ہوگا، اس لئے کہ اس کی منفعت چلی گئی اور عضو کی منفعت کا جانا خود عضو کے جانے کے درجہ میں ہے، اور اگر رنگ بدل کر زرد ہوجائے تو اس میں عادل آدمی کا فیصلہ ہوگا، اس لئے کہ زردی منفعت ختم ہونے کا سبب نہیں، صرف اس میں نقص آنے کا سبب ہے، لہذا اس میں امام زفر نے کہا کہ زردی میں مکمل تاوان ہوگا جیسے سیاہی میں، اس لئے کہ ہر ایک سے جمال ختم ہوجاتا ہے۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر زردی اس قدر زیادہ ہو کہ وہ عیب بن جائے، جیسے سرخی اور سبزی کا عیب ہوتا تو اس میں مکمل دیت ہوگی، کاسانی نے کہا: ضروری ہے کہ یہی ان تمام حضرات کا قول ہو، اور اگر جنایت کے سبب دانت گرجائے اور اس کی جگہ بدلا ہوا دوسرا دانت نکل آئے، مثلاً سیاہ یا سرخ یا سبز یا زرد نکلے تو اس کا حکم اس دانت کا ہے جو باقی ہو، اور مارنے کی وجہ سے بدل جائے، اس لئے کہ نکلنے والا دانت، جانے والے دانت کے قائم مقام ہے، تو گویا پہلا دانت قائم و برقرار ہے اور اس میں تغیر ہوگیا ہے۔

ناخن پر اگر کوئی شخص جنایت کرے اور اس کو اکھاڑ دے، پھر اس کی جگہ دوسرا ناخن نکل آئے، تو اگر یہ سیاہ نکلے تو اس میں امام ابو یوسف کے نزدیک عادل آدمی کا فیصلہ ہے، اس لئے کہ پہلے زخم کی وجہ سے اس میں تکلیف پہنچی تھی [1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۵، ۳۲۳۔

اگر کوئی کسی مرد کا سر مونڈ دے جس کا بال سیاہ ہو، پھر اس کی جگہ سفید بال نکلے، تو امام ابو یوسف نے کہا: اس میں عادل آدمی کا فیصلہ ہے، اس لئے کہ بال سے مقصود زینت ہے اور زینت کا اعتبار ہے، لہذا اگنے والا بال جانے والے بال کے قائم مقام نہیں ہوگا، امام ابوحنیفہ نے کہا: اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ سفید بال عیب نہیں ہے، بلکہ وہ جمال و کمال ہے، لہذا اس کی وجہ سے تاوان واجب نہیں ہوگا [1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر دانت پر جنایت کرے اور وہ سفید تھا، اس کا رنگ بدل کر سیاہ ہوجائے، تو اس میں پانچ اونٹ واجب ہوں گے، اور اگر اس کا رنگ سرخ یا زرد ہوجائے اور یہ سرخی یا زردی جمال کو ختم کرنے میں سیاہی کی طرح ہو، تو اس میں پانچ اونٹ ہوں گے، جیسے بدل کر سیاہ ہونے کی صورت میں ہے، اور اگر سرخی یا زردی جمال کو ختم کرنے میں سیاہی کی طرح نہ ہو، تو اس میں نقص کے حساب سے واجب ہوگا، اور ابن قاسم کی سماع میں ہے: اگر دانت زرد ہوجائے تو اس میں اس کے عیب کے بقدر واجب ہوگا، اور سیاہ ہوئے بغیر دانت کی دیت پوری نہ ہوگی، اور نہ اس کا رنگ بدلنے سے، اصبغ نے کہا: دانت کے سبز ہونے میں اس کے سرخ ہونے سے زیادہ، اور اس کے سرخ ہونے میں اس کے زرد ہونے سے زیادہ تاوان واجب ہوگا۔

بیوی اگر اپنے شوہر کو ایسی چیز کھلا دے جس سے اس کا رنگ سیاہ ہوجائے، تو بعض مالکیہ کے یہاں عورت پر دیت واجب ہوگی، یہ المدونۃ میں مذکورہ دانت کے سیاہ کرنے پر قیاس ہے، بعض مالکیہ نے کہا: دونوں مسئلوں میں فرق ہے، اس لئے کہ دانت سفید ہوتا ہے، اور انسان کے بعض افراد سیاہ ہوتے ہیں [2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲۴۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۴۱۶، ۴۱۷۔

جو کسی انسان کو مارے اس کے ساتھ کوئی ایسا کام کرے جس سے اس کا بدن سیاہ ہوجائے، پہلے سیاہ نہ تھا، اور یہ ایک طرح کا برص (سفید داغ) ہے، اس میں دیت واجب ہوگی (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی دوسرے کے دانت پر مارے اور وہ زرد یا سرخ ہوجائے، تو اس میں عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کے منافع باقی ہیں، صرف اس کا کچھ جمال کم ہوگیا ہے، لہذا اس میں ''حکومت'' (عادل آدمی کا فیصلہ) واجب ہوگی، اور اگر دانت پر مارے اور وہ سیاہ ہوجائے تو انہوں نے ایک جگہ کہا: اس میں ''حکومت'' واجب ہوگی، دوسری جگہ کہا: دیت واجب ہوگی، یہ دو اقوال کی بنیاد پر نہیں، بلکہ دو مختلف حالات کے لحاظ سے ہے جو اس میں دیت کے وجوب کے قائل ہیں، تو اس صورت میں جبکہ منفعت ختم ہوجائے، اور جو اس میں ''حکومت'' کے قائل ہیں تو اس صورت میں جبکہ منفعت ختم نہ ہو۔

مزنی نے لکھا ہے کہ یہ دو اقوال کی بنیاد پر ہیں، اور ان کے یہاں مختار یہ ہے کہ اس میں حکومت واجب ہے، صحیح پہلا طریقہ ہے۔

اگر کوئی دوسرے کا دانت اکھاڑ دے اور اس کی جگہ پر زرد یا سبز دانت نکلے تو اکھاڑنے والے پر ''حکومت'' واجب ہے، اس لئے کہ کمال میں نقص آ گیا (۲)، اور اگر کسی مرد کو طمانچہ مارے، یا اس کو گھونسہ مارے یا اس کو کسی بھاری چیز سے مارے، اور اس سے کوئی اثر پیدا نہیں ہو تو اس پر تاوان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے جمال یا منفعت میں کوئی نقص نہیں آیا، لہذا تاوان لازم نہیں ہوگا، اور اگر اس کی وجہ سے کوئی عیب پیدا ہوجائے مثلاً سیاہ یا سبز ہوجائے، تو اس میں حکومت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس کی وجہ سے عیب پیدا ہوا ہے، اور اگر اس میں ''حکومت'' کا فیصلہ ہونے کے بعد عیب ختم ہوجائے، تو ''حکومت'' ساقط ہوجائے گی جیسے کسی آنکھ پر جنایت کرے، اور وہ سفید ہوجائے، پھر اس کی سفیدی زائل ہوجائے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: جو دوسرے پر زیادتی کرے اور اس کا ناخن اکھاڑ دے اور وہ دوبارہ سیاہ نکلے، تو اس میں انگلی کی دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، ابن عباسؓ نے اسی کی صراحت کی ہے، اس کو ابن المنذر نے لکھا ہے، صحابہ میں ان کا کوئی مخالف معلوم نہیں (۲)۔

بہوتی نے کہا: دانت، ناخن، ناک اور کان کو اس طرح سیاہ کرنے میں کہ سیاہی زائل نہ ہو، اس عضو کی پوری دیت ہوگی، اس لئے کہ اس کے جمال کو ختم کرنا ہے (۳)۔

لیکن ابن قدامہ نے دانت کو سیاہ کرنے میں تفصیل کرتے ہوئے کہا: امام احمد سے دو روایات منقول ہیں، اول: اس کی مکمل دیت واجب ہوگی، یہی خرقی کے کلام کا ظاہر ہے، یہ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل، سعید بن مسیّب، حسن، ابن سیرین، شریح، زہری، عبد الملک بن مروان، نخعی، عبد العزیز بن ابو سلمہ، لیث اور ثوری ہیں، اس لئے کہ اس کی وجہ سے مکمل طور پر جمال ختم ہوگیا، لہذا اس کی مکمل دیت ہوگی، امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس کی منفعت یعنی دانت سے چبانا وغیرہ کو ختم کردے، تو اس میں اس کی دیت ہوگی، اور اگر اس کا نفع ختم نہ ہو تو اس میں ''حکومت'' ہوگی، اور یہی قاضی کا قول ہے۔

اگر دانت زرد یا سرخ ہوجائے تو اس کی دیت پوری نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے جمال کو مکمل طور پر ختم نہیں کیا ہے، البتہ اس میں

(۱) الشرح الصغیر ۴۰۱/۲ طبع الحلبی۔
(۲) المہذب ۲۰۶/۲۔

(۱) المہذب ۲۱۰/۲۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۳۱۵/۳۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۳۱۶/۳۔

''حکومت'' ہے، اور اگر دانت سبز ہوجائے تو احتمال ہے کہ اس کے سیاہ کرنے کی طرح ہو، اس لئے کہ اس کے جمال کو ختم کردیا ہے، اور احتمال ہے کہ اس میں صرف حکومت واجب ہو، اس لئے کہ سیاہ کرنے سے اس کا جمال زیادہ ختم ہوتا ہے، لہذا دوسرا اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا جیسے اگر اس کو سرخ کردے[1]۔

بہوتی نے کہا: جو شخص بچہ کے دانت پر جنایت کرے، اور اس کو اکھاڑ دے، اور وہ دوبارہ نہ نکلے یا سیاہ نکلے، اور سیاہی برقرار رہے یا سفید نکلے، پھر بلا کسی وجہ کے سیاہ ہوجائے، تو اس میں پانچ اونٹ واجب ہوں گے، یہ عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے، اور اگر دانت سفید نکلے پھر کسی وجہ سے سیاہ ہوجائے، تو اس میں ''حکومت'' ہے، اس لئے کہ یہی ہر اس چیز کا تاوان ہے جس میں کوئی تحدید (شرعاً) نہ ہو[2]۔

جو کسی کے چہرہ پر مارے اور وہ سیاہ ہوجائے، اور اس کی سیاہی زائل نہ ہو تو اس میں کامل دیت ہوگی، اس لئے کہ اس نے جمال کو مکمل طور پر ختم کردیا ہے، لہذا اس کے ضمان میں اس کی دیت دے گا، جیسے بہرے کا کان کاٹنے میں، اور اگر سیاہی زائل ہوجائے تو جو لیا ہے اسے واپس کرے گا، اس لئے کہ ضمان کا سبب زائل ہوگیا، اور اگر کچھ سیاہی زائل ہوجائے تو اس میں حکومت واجب ہوگی، اور باقی کو لوٹانا ہوگا۔

اگر چہرہ سرخ یا زرد ہوجائے تو اس میں ''حکومت'' ہے جیسے اگر اس کا بعض حصہ سیاہ ہوجائے، اس لئے کہ اس نے جمال مکمل طور پر ختم نہیں کیا[3]۔

(۱) المغنی ۸ر ۲۷ طبع الریاض۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳ر ۳۱۵، ۳۱۶۔

(۳) المغنی ۸ر ۶۰، شرح منتہی الإرادات ۳ر ۳۱۸۔

غصب کردہ چیز کے ضمان میں رنگ کا اثر:

غاصب کا شئ مغصوب کو اپنے پاس سے کسی رنگ میں رنگ دینا:

۸-اگر غاصب شئ مغصوب کو بدل دے اور اس کو اس کے اصلی رنگ کے علاوہ کسی دوسرے رنگ میں رنگ دے، تو اس میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

مالکیہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف و امام محمد کا مذہب ہے[1] کہ جو کسی کا کپڑا غصب کرے، اور غاصب اس کو اپنے رنگ میں رنگ دے، کوئی بھی رنگ ہو، سیاہ ہو یا سرخ یا زرد، کسم، زعفران اور دوسرے رنگوں سے، تو کپڑے والے کو اختیار ہوگا، چاہے تو غاصب سے کپڑا لے لے، اس لئے کہ کپڑا اس کی ملکیت ہے، کیونکہ اس (کپڑے) کا نام اور معنویت باقی ہے، البتہ رنگ کی وجہ سے اس میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا ضامن ہوگا اور اسے غاصب کو دے گا، اس لئے کہ غاصب کے پاس عین مال متقوم برقرار ہے، اور اس پر اس کی ملکیت کو بلا ضمان ختم کرنے کی کوئی وجہ نہیں، لہذا اس کا ضمان لینے میں جانبین کی رعایت ہے۔

اگر مغصوب منہ (جس سے غصب کیا گیا) چاہے تو کپڑے کو غاصب کے پاس چھوڑ دے، اور غصب کے روز اپنے سفید کپڑے کی جو قیمت ہو وہ ضمان میں لے، اس لئے کہ اس کو کپڑا لینے پر مجبور کرنے کی کوئی سبیل نہیں، جبکہ بلا ضمان اس کو لینا اس کے لئے ناممکن ہے، اور وہ ضمان رنگ کے سبب اس میں ہونے والے اضافہ کی قیمت ہے، اور نہ اس کو ضمان پر مجبور کرنے کی کوئی سبیل ہے، اس لئے کہ ضمان کے وجوب کا سبب اس کی طرف سے براہ راست نہیں ہے۔

اگر رنگنے کی وجہ سے کپڑے کی قیمت کم ہوجائے تو کپڑے کے

(۱) بدائع الصنائع ۷ر ۱۶۰، ۱۶۱، جواہر الإکلیل ۲ر ۱۵۱۔

مالک کو اختیار ہوگا کہ کپڑے کو نقص کے تاوان کے ساتھ وصول کرلے، یا غصب کے روز اس کی جو قیمت ہو وصول کرے۔

امام ابوحنیفہ نے رنگوں میں فرق کیا ہے، انہوں نے امام ابویوسف اور امام محمد سے اس صورت میں اتفاق کیا ہے، جبکہ غاصب اس کو سرخ یا زرد رنگ میں رنگ دے، لیکن اگر اس کو سیاہ رنگ میں رنگ دے تو امام ابوحنیفہ نے کہا: کپڑے والے کو اختیار ہے، اگر چاہے تو اس کو غاصب کے پاس چھوڑ دے، اور اسکو اپنے سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے، اور اگر چاہے تو کپڑا لے لے اور غاصب کو نقصان کا ضامن بنائے، اس کا مدار اس پر ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سیاہی نقص ہے۔

حنفیہ کے یہاں ایک دوسرا قول ہے، کہا گیا ہے: کپڑے والے کو ایک تیسرا اختیار حاصل ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ کپڑے کو علی حالہ چھوڑ دے، اس میں رنگ غاصب کا ہو، کپڑے کو فروخت کیا جائے گا، اور ثمن کو دونوں کے حقوق کے بقدر تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ امتیاز کرنا محال ہے، لہذا یہ دونوں شریک ہوں گے[1]۔

حنفیہ نے یہ بھی کہا: اگر ایک ہی آدمی سے کسم اور کپڑا غصب کرے، پھر اس کو اس میں رنگ دے تو مغصوب منہ رنگا ہوا کپڑا لے گا، اور غاصب، کسم اور کپڑے میں ضمان سے استحساناً بری ہوجائے گا، اس لئے کہ مغصوب منہ ایک ہے، نیز اس لئے کہ ایک شخص کے مال کو اسی کے مال سے مخلوط کرنا، اس کا استہلاک (ختم کرنا) نہیں مانا جاتا، بلکہ نقص مانا جاتا ہے، اور جب اس نے کپڑے کو لینا اختیار کیا تو غاصب کو نقص سے بری کردیا، قیاس کا تقاضا ہے کہ غاصب اسی جیسے کسم کا ضامن ہو، پھر یوں ہوجائے گا جیسے اس نے اس کے کپڑے کو اپنے کسم میں رنگ دیا اور کپڑے والے کو اختیار ثابت ہوگا[2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۶۱/۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۶۲/۷۔

انہوں نے یہ بھی کہا: اگر کسی شخص سے ایک کپڑا غصب کرے اور دوسرے سے رنگ غصب کرے، پھر اس کپڑے کو اس میں رنگ دے، تو غاصب رنگ کے مالک کو اس کے رنگ کے برابر رنگ ضمان دے گا اور ضمان کے عوض رنگ کا خود مالک ہوجائے گا، اس کے بعد کپڑے والے کو اختیار ہوگا، چاہے تو غاصب سے کپڑا لے لے اور اس میں رنگ کی وجہ سے جو اضافہ ہو وہ اس کو دے دے، اور چاہے تو کپڑا غاصب کے پاس چھوڑ دے، اور غصب کے دن اپنے سفید کپڑے کی جو قیمت ہو اس کا اس کو ضامن بنائے، ایک قول ہے: کپڑے کو فروخت کرکے ثمن کو ان کے حق کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر غاصب کپڑے کو اپنے رنگ سے رنگ دے، اور رنگ کو اس سے علاحدہ کرنا ممکن ہو یعنی اس پر رنگ ابھی جما نہ ہو تو اصح قول کے مطابق اس کو علاحدہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اگرچہ اس کا زیادہ خسارہ ہو، یا علاحدہ کرنے سے رنگ کی قیمت کم ہوجائے، جیسے تعمیر اور درخت لگانا، اور وہ زبردستی مالک کی رضا کے بغیر رنگ کو علاحدہ کرسکتا ہے، اگرچہ اس کی وجہ سے کپڑے میں نقص ہوجائے، اس لئے کہ وہ نقص کا تاوان دے گا، اور اگر اس کی وجہ سے کوئی نقص نہ ہو مثلاً نقش و نگار بنانا، تو غاصب اس کو خود علاحدہ نہیں کرسکتا اور نہ مالک اس کو اس پر مجبور کرسکتا ہے اور اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ غاصب کو رنگ الگ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں غاصب کا ضرر ہے، کیونکہ اس کو علاحدہ کرنے سے وہ ضائع ہوجائے گا۔

غاصب کے رنگ کی قید سے مالک کا رنگ نکل گیا کہ سارا اضافہ مالک کا ہوگا، اور نقص کی ذمہ داری غاصب پر ہوگی اور مالک کی

(۱) بدائع الصنائع ۱۶۱/۷، ۱۶۲۔

اجازت کے بغیر اس کو علاحدہ کرنا ممنوع ہے، اور مالک اس کو علاحدہ کرنے پر نقص کے تاوان کے ساتھ مجبور کرسکتا ہے، نیز اس سے کسی دوسرے شخص سے غصب کردہ رنگ نکل گیا کہ اس صورت میں کپڑے اور رنگ دونوں کے مالک، نقص کے تاوان کے ساتھ، غاصب کو علاحدہ کرنے کا مکلّف بنا سکتے ہیں، بشرطیکہ علاحدہ کرنا ممکن ہو اور اگر ناممکن ہو تو وہ دونوں زیادتی اور نقص میں ایسے ہیں جیسے اس کے قول میں۔

اگر اس کے جم جانے کی وجہ سے علاحدہ کرنا ناممکن ہو اور اس کی قیمت میں کمی بیشی نہ ہو، مثلاً رنگنے سے قبل دس درہم کے برابر تھا اور رنگنے کے بعد بھی دس درہم کے برابر رہے، حالانکہ خود رنگ کی قیمت پانچ درہم ہو، اور یہ کپڑوں کے بازار کے گرنے کی وجہ سے نہ ہو، بلکہ رنگ کی وجہ سے ہو، تو اس میں غاصب کے لئے یا غاصب کے ذمہ کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا غصب اس صورت میں معدوم کی طرح ہے، اور اگر کپڑے کی قیمت کم ہوجائے مثلاً پانچ درہم کے برابر ہوجائے تو غاصب کے فعل کی وجہ سے نقص آنے کے سبب اس پر تاوان لازم ہوگا، اور اگر کام اور رنگائی کے سبب اس کی قیمت بڑھ جائے، تو کپڑے میں یہ دونوں تہائی کے اعتبار سے شریک ہوں گے یہ اپنے رنگ کے ساتھ اور وہ اپنے کپڑے کے ساتھ دو تہائی مغصوب منہ کا اور ایک تہائی غاصب کا ہوگا، اور اگر ان میں سے صرف ایک کا نرخ بڑھنے کی وجہ سے اس کی قیمت زیادہ ہوجائے تو زیادتی اس کے مالک کی ہوگی، اور اگر اس کی قیمت، پندرہ درہم سے کم ہوجائے، مثلاً بارہ درہم کے برابر ہوجائے، پھر یہ نقص کپڑوں کا نرخ گرنے کی وجہ سے ہو تو یہ کپڑے پر ہوگی، یا رنگ کا نرخ گرنے یا کاری گری کے سبب ہو تو یہ کمی رنگ پر آئے گی، یہ ''الشامل'' اور ''التتمہ'' میں ہے، اور اس سے (یعنی اپنی ملکیت کا نرخ اوپر جانے کی وجہ سے زیادتی کی خصوصیت سے) معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے شریک ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ شرکت شیوع کے طور پر ہوگی بلکہ یہ اپنے کپڑے کے ساتھ اور دوسرا اپنے رنگ کے ساتھ شریک ہوگا۔

اگر کپڑے والا غاصب کو رنگ کی قیمت دے دے تا کہ اس کا مالک ہوجائے تو غاصب کے لئے قبول کرنا واجب نہ ہوگا، خواہ اس رنگ کو علاحدہ کرنا ممکن ہو یا نہ ہو، اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک تنہا اپنی ملکیت کو کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہے تو صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ صرف اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا، جیسے بے گذر گاہ کا گھر فروخت کرنا، ہاں اگر مالک کپڑے کو فروخت کرنا چاہے تو غاصب پر لازم ہوگا کہ اس کے ساتھ اپنا رنگ فروخت کرے، اس لئے کہ وہ تعدی کرنے والا ہے، لہذا وہ مالک کو ضرر نہیں پہنچا سکتا، اس کے برخلاف اگر غاصب اپنا رنگ فروخت کرنا چاہے تو کپڑے کے مالک پر لازم نہیں کہ اس کے ساتھ اپنا کپڑا فروخت کرے، تاکہ ظلم و زیادتی کرنے والا اپنی زیادتی کے ذریعہ، دوسرے کی ملکیت کو زائل کرنے کا مستحق نہ بنے۔

اگر ہوا کوئی کپڑا اڑا کر دوسرے کے رنگائی کے کارخانہ میں ڈال دے اور وہ اس میں رنگ جائے تو رنگے ہوئے کپڑے میں دونوں شریک ہوں گے، کسی کو فروخت کرنے یا علاحدہ کرنے یا تاوان کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا اگر چہ کوئی نقص آ جائے، کیونکہ کوئی تعدی نہیں (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر کپڑا غصب کر کے غاصب اس کو اپنے رنگ میں رنگ دے جس سے کپڑے اور رنگ کی قیمت کم ہو جائے، یا کسی ایک کی قیمت کم ہوجائے تو غاصب نقص کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی زیادتی سے پیش آیا ہے، لہذا اس کا ضامن ہوگا، جیسے اگر اس

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۸۲۔

کے کچھ حصہ کوتلف کردے، اور اگرنقص، نرخ کے بدلنے کی وجہ سے ہوتو اس کا ضامن نہیں ہوگا، اور اگر ان دونوں کی قیمت کم نہ ہو اور نہ زیادہ ہو یا دونوں کی قیمت زیادہ ہوجائے، تو وہ دونوں یعنی کپڑے اور رنگ کے مالکان اپنی اپنی ملکیت کے لحاظ سے کپڑے اور اس کے رنگ میں شریک ہوں گے، کپڑے کوفروخت کیا جائے گا، اور دونوں کی قیمتوں کے اعتبار سے ثمن کوتقسیم کیا جائے گا، اور اگر دونوں میں سے ایک یعنی کپڑا یا رنگ کی قیمت بڑھ جائے تو اضافہ خاص طور پر اس کے مالک کا ہوگا، اس لئے کہ اضافہ اصل کے تابع ہے، یہ نرخ بڑھنے کی وجہ سے اضافہ کا حکم ہے، اور اگر اضافہ کام کی وجہ سے حاصل ہوتو یہ دونوں میں مشترک ہوگا، اس لئے کہ غاصب نے عین مغصوبہ میں جو کام کیا ہے وہ اس عین کے مالک کا ہے جو بھی اس کا اثر ہو، اور غاصب کے مال کا اضافہ اس کا ہوگا، اور اگر کپڑے کا مالک یا غاصب رنگ کو کپڑے سے الگ کرنا چاہے تو دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اس کی ملکیت کوتلف کرنا ہے، اور اگر کپڑے کا مالک، کپڑے کوفروخت کرنا چاہے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور یہ ایک ''عین'' ہے، اور اس کا رنگ غاصب کے لئے باقی رہے گا، اور اگر غاصب کپڑا فروخت کرنے سے انکار کرے تو مالک کو فروخت کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ غاصب کو مالک پر اس کی ملکیت میں پابندی عائد کرنے کا حق نہیں ہے، اور اگر غاصب رنگے ہوئے کپڑے کو فروخت کرنا چاہے تو مالک کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إنما البيع عن تراض"[1] (بیع تو رضامندی کے ذریعہ ہی ہوتی ہے)، اور اگر غاصب کپڑے کے مالک کو کپڑے کی قیمت دے دے تا کہ وہ اس کا مالک ہوجائے یا کپڑے کا مالک غاصب کو رنگ کی قیمت دے دے تا کہ وہ اس کا مالک ہوجائے، تو دوسرے کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ معاوضہ ہے جو آپسی رضامندی کے بغیر ناجائز ہے۔

حارثی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ کپڑے کا مالک رنگ کو اس کی قیمت کے عوض ملکیت میں لے سکتا ہے تا کہ ضرر سے چھٹکارا مل جائے۔

اگر غاصب کپڑے کے مالک کو رنگ ہبہ کردے، تو مالک پر اس کو قبول کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ عین کی صفت بن گیا ہے، اور یہ مسلم فیہ میں صفت میں اضافہ کی طرح ہے۔

اگر رنگ غصب کرکے غاصب اس میں اپنا کپڑا رنگ لے، تو یہ دونوں اس میں اپنے حقوق کے بقدر اس میں شریک ہوں گے، کپڑے کو فروخت کیا جائے گا، اور ثمن کو دونوں حقوق کی مقدار کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ اس طرح سے دونوں اپنا اپنا حق پالیں گے، اور اگر نقص غاصب کے فعل سے ہوا ہوتو وہ اس کا ضامن ہوگا، اور اگر مغصوب میں اضافہ اس کے عمل کی وجہ سے ہو، تو اس کو کچھ نہیں ملے گا اس لئے کہ وہ اس کو تبرع کے طور پر کرنے والا ہوگا۔

اگر ایک ہی شخص سے کپڑا اور رنگ غصب کرے اور کپڑے کو اس میں رنگ دے تو غاصب اس کو لوٹائے گا، اور اگر نقص اس کی اس پر زیادتی کی وجہ سے ہوتو اس کے نقص کا تاوان لوٹائے گا، اور اضافہ میں جو اس کے اپنے عمل سے ہو، اس کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ تبرع کرنے والا ہے اور دو آدمیوں سے غصب کیا ہوتو دونوں، اصل اور اضافہ میں قیمت کے ساتھ شریک ہوں گے، اور دونوں میں سے جس میں نقص ہوا ہو غاصب اس کا تاوان دے گا، اور اگر کپڑے یا رنگ کا نرخ یا دونوں کا نرخ کم ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت کم

(۱) حدیث: "إنما البيع عن تراض" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۳۷) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/۱۰) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

ہوجائے تو غاصب اس کا ضامن نہیں ہوگا، اور ان میں سے ہر ایک کا نقص اس کے مالک کا نقص ہوگا، اور اگر دونوں میں سے ایک رنگ کو دور کرنا چاہے تو دوسرے کو مجبور نہیں کیا جائے گا [۱]۔

مزدور کے ضمان میں رنگ بدلنے کا اثر:

۹ - حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص رنگ ریز کو ایک کپڑا، کسی معین رنگ میں رنگنے کے لئے دے، اور وہ اس کو دوسرے رنگ میں رنگ دے تو کپڑے والے کو اختیار ہے، چاہے تو اس کو سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور کپڑا اجیر کے سپرد کردے، یہ اس لئے کہ اس کی غرض فوت ہوچکی ہے، کیونکہ الگ الگ رنگوں کے لحاظ سے اغراض الگ الگ ہوتے ہیں، لہذا وہ اس کو سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنا سکتا ہے، کیونکہ اس نے اس کی مقصود منفعت کو ضائع کیا، لہذا یہ اس کے حق میں کپڑے کو تلف کرنے والا ہوگا، لہذا وہ اس کو ضامن بنا سکتا ہے، اور اگر چاہے تو کپڑا لے لے، اور رنگ کی وجہ سے اس میں جو اضافہ ہوا ہے اسے اجیر کو دے دے، اس لئے کہ ضمان اس کے حق کے طور پر واجب ہوا ہے، اور وہ اپنے حق کو ساقط کرسکتا ہے، اور رنگ ریز کو اجرت نہیں ملے گی، اس لئے کہ اس نے اس کام کو سرے سے انجام ہی نہیں دیا جس پر عقد ہوا تھا، کیونکہ اس نے اس کام کو پورا نہیں کیا جس کی اجازت ملی تھی، لہذا وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، اور رنگ کی وجہ سے جو اس میں اضافہ ہوا ہو وہ اجیر کو دے گا، بشرطیکہ رنگ کی وجہ سے اس میں اضافہ ہوتا ہو جیسے سرخی وزردی وغیرہ، اس لئے کہ یہ بعینہ مال ہے جو کپڑے کے ساتھ قائم ہے، لہذا اس کو مفت بلا عوض لینے کی کوئی سبیل نہیں، لہذا کپڑے کو لے گا، اور رنگ کی وجہ سے کپڑے میں جو اضافہ ہوا ہے اسے غاصب کو دے گا، تاکہ دونوں حقوق کی رعایت اور جانبین کا لحاظ ہو۔

اگر رنگ ایسا ہو جس سے اضافہ نہیں ہوتا جیسے سیاہی، تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کی قیمت ہوگی، اور اس کا حکم دوسرے رنگوں کے حکم کی طرح ہوگا، امام ابو حنیفہ کے نزدیک سیاہ رنگ کی کوئی قیمت نہیں، لہذا اس سے اضافہ نہیں بلکہ نقص آئے گا، اور اس بنیاد پر اگر کپڑے والا کپڑا لینا پسند کرے تو غاصب کو رنگ کے بدلہ میں کچھ نہیں دے گا، بلکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو کپڑے کے نقص کا ضامن بنائے گا۔

اگر کسی کو حکم دے کہ اس کا گھر سرخ رنگ دے، اور وہ سبز رنگ دے، تو امام محمد نے کہا: میں اس کو وہ دوں گا جو سبز رنگ نے اس میں اضافہ کیا ہے اس کی اجرت نہیں دوں گا، اس لئے کہ اس نے سرے سے وہ کام ہی نہیں کیا جس پر اجارہ ہوا تھا، لہذا وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا، البتہ رنگ کی قیمت کا مستحق ہوگا جس کی وجہ سے گھر میں اضافہ ہوا ہے۔

اگر رنگ ریز کو کپڑا دے کہ اس کو ایک مقررہ رنگ میں رنگ دے، اور وہ اس کو دوسرے رنگ میں رنگ دے، لیکن وہ اسی رنگ کی جنس سے ہو تو کپڑے والے کو اختیار ہوگا کہ اس کو سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے، اور کپڑا اس کے سپرد کردے، اور اگر چاہے تو کپڑا لے لے اور اس کو اجرت مثل دے، جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہیں ہوگی، سابقہ مسئلہ کے برخلاف یہاں پر اس مسئلہ میں اجرت اس وجہ سے واجب ہے کہ صفت میں اختلاف، کام کو معقود علیہ (جس پر عقد ہوا) ہونے سے خارج نہیں کرتا، لہذا اس نے اصل معقود علیہ کو انجام دے دیا ہے، البتہ اس کی صفت کو پورا نہیں کیا [۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص رنگ ریز کو رنگنے کے لئے کپڑا دے

---

(۱) کشاف القناع ۴/ ۹۵، ۹۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۲۱۶۔

اور وہ اس کو رنگ دے، لیکن کپڑے والا دعوی کرے کہ اس نے دوسرے رنگ میں رنگنے کا مطالبہ کیا تھا، اور رنگ ریز کہے کہ یہ وہی رنگ ہے جس کا مطالبہ اس سے کپڑے والے نے کیا تھا، تو قول رنگ ریز کا معتبر ہوگا، بشرطیکہ وہ رنگ جس میں اس نے کپڑے کو رنگا ہے، استعمال میں کپڑے کے مالک کے مناسب رنگ کے مشابہ ہو۔

یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ کوئی ایسا قوی قرینہ قائم نہ ہو جو مالک کے قول کی تائید کرے۔

اگر رنگ ریز کا قول، مالک کپڑا کے استعمالی رنگ کے مناسب رنگ کے مشابہ نہ ہو، تو کپڑے کے مالک سے قسم لی جائے گی، اور اس کو یہ اختیار ثابت ہوگا کہ کپڑے کو لے کر اجرت مثل رنگ ریز کو دے دے، یا کپڑے کو چھوڑ کر بغیر رنگے کپڑے کی قیمت لے لے، اور اگر کپڑے کا مالک قسم کھانے سے انکار کرے تو دونوں شریک ہوں گے، یہ بغیر رنگے ہوئے اپنے کپڑے کی قیمت کے ساتھ اور وہ اپنے رنگ کی قیمت کے ساتھ [1]۔

شافعیہ نے کہا: جو رنگ ریز کو کپڑا دے کہ اس کو سرخ رنگ دے، اور وہ اس کو سبز رنگ دے، وہ کہے: میں نے تمہیں سرخ رنگنے کا حکم دیا تھا، رنگ ریز کہے: بلکہ تم نے سبز رنگنے کا حکم دیا تھا تو دونوں حلف اٹھائیں گے، ابواسحاق شیرازی نے کہا: اس میں ہمارے اصحاب کے تین مختلف طریقے ہیں: بعض نے کہا کہ اس میں تین اقوال ہیں:

اول: قول رنگ ریز کا معتبر ہوگا، دوم: قول کپڑے والے کا معتبر ہوگا۔

سوم: دونوں حلف اٹھائیں گے۔

ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ مسئلہ میں صرف ابتدائی دو اقوال ہیں۔

اور بعض اصحاب نے کہا کہ مسئلہ میں صرف ایک قول یہ ہے کہ دونوں حلف اٹھائیں گے، شیرازی نے کہا: اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک مدعی اور مدعا علیہ ہے، اور اگر دونوں حلف اٹھالیں تو اجرت واجب نہیں ہوگی [1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر رنگائی کے رنگ میں کپڑے والے اور رنگ ریز کے درمیان اختلاف ہو، رنگ ریز کہے: تم نے مجھے سیاہ رنگنے کی اجازت دی تھی، اور کپڑے والا کہے: نہیں، بلکہ سرخ، تو قول رنگ ریز کا معتبر ہوگا، اور اس کے لئے اجرت مثل ہوگی [2]۔

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۵، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۲۸۹ طبع الحلبی۔

(۱) المہذب ۱/ ۴۱۷۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۳۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۸۰۔

لیلۃ القدر

تعریف:

۱- لیلۃ القدر دو الفاظ سے مرکب ہے:

اول: لیلۃ، جو لغت میں: غروب آفتاب سے طلوع فجر تک کا حصہ ہے اور اس کے بالمقابل ''نہار'' (دن) ہے۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

دوم: قدر، قدر کے لغوی معانی میں: شرف، وقار، نیز اس کے معانی میں: حکم، قضا اور تنگ کرنا ہے۔

لیلۃ کے مضاف الیہ لفظ ''قدر'' سے کیا مراد ہے، فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے: ایک قول ہے، اس سے مراد: تعظیم وتشریف ہے، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ" [۲] (اور ان لوگوں نے اللہ کی عظمت نہ کی جیسی عظمت کرنا ہی تھی)۔ مطلب یہ ہے کہ یہ شرافت وعزت والی رات ہے کہ اس میں قرآن نازل ہوا، اس میں فرشتے اترتے ہیں، یا اس لئے کہ اس میں برکت، رحمت اور مغفرت کا نزول ہوتا ہے، یا اس میں شب بیداری کرنے والا صاحب قدر وعزت ہوجاتا ہے۔

ایک قول ہے: یہاں ''قدر'' سے مراد تنگ کرنا ہے، جیسے فرمان باری ہے "وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ" [۳] (اور جس کی آمدنی کم ہو)، اس

(۱) المصباح المنیر، المفردات۔
(۲) سورۂ زمر/ ۶۷۔
(۳) سورۂ طلاق/ ۷۔

کو تنگ کرنے کا مطلب، اس کی تعیین کا علم مخفی کردینا ہے، یا اس لئے کہ اس رات میں زمین ملائکہ سے تنگ پڑ جاتی ہے، ایک قول ہے: یہاں قدر بمعنی قدر (دال کے فتحہ کے ساتھ) ہے، جو قضا کے مرادف ہے یعنی حکم، فیصلہ اور قضا کے معنی میں علماء نے کہا: لیلۃ القدر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس رات میں فرشتے اللہ تعالی کے حکم سے رزق اور موت وغیرہ اور جو اس سال ہونے والے ہوتے ہیں، لکھتے ہیں، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِيْنَ، فِيْهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيْمٍ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ" [۱] (ہم نے اس کو ایک برکت والی رات میں اتارا ہے (کیونکہ) ہم (بندوں کو) خبردار کردینے والے تھے، اس رات میں ہر حکمت والا معاملہ ہماری پیشی سے حکم ہوکر طے کیا جاتا ہے ہم (آپ کو پیمبر بنا کر) بھیجنے والے تھے)۔ کیونکہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مبارک رات جس کا اس آیت میں ذکر ہے اس سے مراد لیلۃ القدر ہے، نصف شعبان کی رات نہیں؟ جیسا کہ بعض مفسرین کی رائے ہے [۲]۔

ابن قدامہ نے کہا: لیلۃ القدر، ایک شرافت، برکت، عظمت اور فضیلت والی رات ہے، پھر کہا: ایک قول ہے: اس کا لیلۃ القدر نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اس سال ہونے والی بھلائی، مصیبت، رزق اور برکت کو مقرر کیا جاتا ہے [۳]۔

لیلۃ القدر سے متعلق احکام:

لیلۃ القدر کی فضیلت:

۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ لیلۃ القدر سب سے افضل رات ہے، اس

(۱) سورۂ دخان/ ۳، ۵۔
(۲) المصباح المنیر، المفردات، فتح الباری ۴/ ۲۵۵، دلیل الفالحین ۳/ ۶۴۹، المجموع للنووی ۶/ ۴۴۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۸۔
(۳) المغنی ۳/ ۱۷۸۔

میں نیک عمل کرنا، ان ہزار مہینوں میں نیک عمل کرنے سے بہتر ہے جن میں لیلۃ القدر نہ ہو، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ"[1] (شب قدر ہزار مہینوں سے بڑھ کر ہے)، اور یہی وہ برکت والی رات ہے جس میں ہر حکمت والا معاملہ طے کیا جاتا ہے اور جس کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِيْنَ. فِيْهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيْمٍ"[2] (ہم نے اس کو ایک برکت والی رات میں اتارا ہے (کیونکہ) ہم (بندوں کو) خبردار کردینے والے ہیں اس رات میں ہر حکمت والا معاملہ طے کیا جاتا ہے)۔

اس کے علاوہ اس کی فضیلت میں یہ فرمان باری بھی وارد ہے: "تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوْحُ فِيْهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ"[3] (اس رات فرشتے اور روح القدس اترتے ہیں اپنے پروردگار کے حکم سے ہر امر خیر کے لئے)، قرطبی نے کہا: فرشتے ہر آسمان سے اور سدرۃ المنتہی سے نیچے اترتے ہیں، اور زمین پر آتے ہیں، اور طلوع فجر تک لوگوں کی دعاؤں پر آمین کہتے ہیں، فرشتے اور روح شب قدر میں اللہ کے حکم سے رحمت لے کر اور اس سال آئندہ تک کے لئے جن کاموں کا اللہ نے فیصلہ کردیا ہوتا ہے اس کو لے کر اترتے ہیں۔

لیلۃ القدر ہی کی فضیلت میں فرمان باری ہے: "سَلَامٌ هِيَ حَتّٰى مَطْلَعِ الْفَجْرِ"[4] (سلامتی (ہی سلامتی) ہے وہ رہتی ہے طلوع فجر

(۱) سورۂ قدر/ ۳۔
(۲) فتح الباری ۴/ ۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، دلیل الفالحین ۳/ ۶۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۷، مواہب الجلیل ۲/ ۴۶۳، المجموع ۶/ ۴۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳/ ۱۸۷، شرح صحیح مسلم للنووی ۸/ ۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، یہ دونوں آیتیں سورۂ دخان/ ۳، ۴ کی ہیں۔
(۳) سورۂ قدر/ ۴۔
(۴) سورۂ قدر/ ۵۔

تک) یعنی شب قدر، طلوع فجر تک سلامتی اور خیر ہی خیر ہے، اس میں کوئی شر نہیں، ضحاک نے کہا: اس رات اللہ تعالی صرف سلامتی کا فیصلہ کرتا ہے، بقیہ راتوں میں مصائب وسلامتی (دونوں) کا فیصلہ کرتا ہے، مجاہد نے کہا: یہ محفوظ رات ہے، اس میں شیطان کوئی برائی یا اذیت نہیں پہنچا سکتا[1]۔

لیلۃ القدر میں جاگ کر عبادت کرنا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شب قدر میں جاگ کر عبادت کرنا رسول اللہ ﷺ کے عمل کی وجہ سے مندوب ہے[2]، حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ جاور في العشر الأواخر من رمضان"[3] (رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کیا)، نیز حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن النبی ﷺ كان إذا دخل العشر أحيا الليل و أيقظ أهله و شد المئزر"[4] (رسول اللہ ﷺ کی عادت تھی کہ جب رمضان کا آخری عشرہ آتا، آپ رات کو جاگ کر عبادت کرتے، اپنے گھر والوں کو جگاتے اور کمر ہمت باندھ لیتے)، اس کا مقصد شب قدر میں عبادت کرنا تھا، نیز فرمان نبوی ہے "من قام ليلة القدر إيمانا و احتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه"[5]

(۱) تفسیر القرطبی ۲۰/ ۱۳۳، ۱۳۴۔
(۲) مراقی الفلاح ص ۲۱۸، فتح الباری ۴/ ۲۵۵، ۲۷۰، دلیل الفالحین ۳/ ۶۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح صحیح مسلم ۸/ ۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۲/ ۱۲۷، المجموع ۶/ ۴۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ جاور في العشر الأواخر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۵۹) اور مسلم (۲/ ۸۲۴) نے کی ہے۔
(۴) حدیث عائشہؓ: "أن النبي ﷺ كان إذا دخل العشر أحيا الليل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۶۹) اور مسلم (۲/ ۸۳۲) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۵) حدیث: "من قام ليلة القدر......" کی روایت بخاری (فتح الباری =

(جو ایمان اور ثواب کی نیت کے ساتھ شب قدر میں عبادت کرے، اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے)۔

شب قدر کی جاگ کر عبادت نماز، تلاوت قرآن، ذکر، دعا اور دوسرے نیک کاموں کے ذریعہ ہوگی، اور کثرت سے یہ دعا پڑھی جائے: "أَللّٰهُمَّ إِنَّکَ عَفُوٌّ تُحِبُّ الْعَفْوَ فَاعْفُ عَنِّی" اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ بتایئے کہ اگر مجھے معلوم ہوجائے کہ کونسی رات شب قدر ہے تو اس میں کیا پڑھوں؟ آپ نے فرمایا: یہ پڑھو: "أَللّٰهُمَّ إِنَّکَ عَفُوٌّ کَرِیْمٌ تُحِبُّ الْعَفْوَ فَاعْفُ عَنِّی" [1] (اے اللہ! تو معاف کرنے والا کریم ہے، معافی کو پسند کرتا ہے، مجھے معاف کردے)، ابن علان نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا: اس حدیث میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اہم ترین مطلوب، انسان کا گناہوں کے بوجھ سے چھٹکارا پانا، اور عیوب کی گندگی سے پاک ہونا ہے، اس لئے کہ اس سے پاک ہوکر اللہ کے گروہ میں جاملنے کا اہل بن جاتا ہے، اور اللہ کے گروہ والے ہی کامیاب ہیں [2]۔

لیلۃ القدر امت محمدیہ کی خصوصیت:

۴ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شب قدر امت محمدیہ کی خصوصیت ہے، سابقہ امتوں میں نہیں تھی [1]۔ ان حضرات کا استدلال مالک بن انس کی اس روایت سے ہے کہ انہوں نے معتبر اہل علم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ کو پچھلے لوگوں کی عمریں دکھائی گئیں یا مشیئت الٰہی کے مطابق ان میں سے کچھ دکھایا گیا، تو آپ نے محسوس کیا کہ آپ کی امت کی عمریں کم ہیں جس کی وجہ سے آپ کی امت وہ عمل نہیں کرسکے گی جو دوسری امت کے لوگ طویل عمر میں انجام دے چکے ہیں، تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو شب قدر مرحمت فرمائی جو ہزار مہینوں سے بہتر ہے [1]، نیز اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ بنی اسرائیل کا ایک آدمی راہ خدا میں ایک ہزار مہینے ہتھیار لگائے رہا، جس پر مسلمانوں کو تعجب ہوا تو اللہ تعالیٰ نے یہ سورہ نازل فرمائی:

"إِنَّا أَنْزَلْنَاه فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَمَا أَدْرٰکَ مَالَيْلَةُ الْقَدْرِ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ" [2] (بے شک ہم نے اسے (قرآن کو) شب قدر میں اتارا ہے اور آپ کو خبر ہے کہ شب قدر ہے کیا؟ شب قدر ہزار مہینوں سے بڑھ کر ہے)۔

بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ شب قدر سابقہ امتوں میں تھی، ان کا استدلال حضرت ابوذرؓ کی حدیث سے ہے جس میں ہے کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے شب قدر کے بارے میں بتائیں کہ کیا یہ ہر رمضان میں ہے؟ آپ نے فرمایا "ہاں"، میں نے عرض کیا: کیا یہ انبیاء کے ساتھ ہوتی تھی کہ جب وہ اٹھائے جاتے تو اس کو بھی اٹھالیا جاتا یا قیامت کے روز تک کے لئے ہے؟ آپ نے فرمایا: "بل هي إلى يوم القيامة" [3] (نہیں بلکہ یہ قیامت کے روز تک ہے)۔

= ۴/۲۵۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "قلت يا رسول الله أرأيت إن علمت أي ليلة ليلة القدر......" کی روایت ترمذی (۵/۵۳۴) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۴۵۰، دلیل الفالحین ۳/۶۵۴، ابن عابدین ۲/۱۳۷، فتح الباری ۴/۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) فتح الباری ۴/۲۶۳، المجموع ۶/۴۴۷، ۴۴۸، الفواکہ الدوانی ۱/۳۷۸۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ أري أعمار الناس قبله......" کی روایت امام مالک نے موطا (۱/۳۲۱) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رجلا من بني إسرائيل لبس السلاح في سبيل الله......" کی روایت بیہقی (۴/۳۰۶) نے کی ہے، اور انہوں نے اس کو مرسل ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث ابی ذرؓ: "يا رسول الله: أخبرني عن ليلة القدر......" کی روایت نسائی السنن الکبری (۲/۲۷۸) میں کی ہے۔

لیلۃ القدر کا باقی رہنا:

۵ - شب قدر کے باقی رہنے میں علماء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شب قدر قیامت تک باقی رہے گی، اس کی دلیل سابقہ مسئلہ میں حضرت ابو ذر کی حدیث ہے، نیز وہ بہت سی احادیث ہیں جن میں مسلمانوں کو شب قدر کی تلاش اور اس کو حاصل کرنے کے لئے کوشش کرنے کی ترغیب دی گئی ہے، مثلاً فرمان نبوی ہے: "**من قام ليلة القدر إيمانا و احتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه**"[۱] (جو ایمان اور ثواب کی نیت کے ساتھ شب قدر میں عبادت کرے، اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے)، نیز فرمان نبوی ہے: "**تحروا ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر من رمضان**"[۲] (شب قدر کو، رمضان کے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں تلاش کرو)۔

بعض علماء کا مذہب ہے کہ شب قدر کلی طور پر اٹھالی گئی ہے، ابن حجر نے کہا: اس کو متولی نے "التتمہ" میں روافض سے، اور فاکہانی نے "شرح العمدۃ" میں حنفیہ سے نقل کیا ہے، اور یوں لگتا ہے کہ یہ غلط ہے، سروجی نے تو یہ نقل کیا ہے کہ یہ شیعہ کا قول ہے۔

عبد الرزاق نے عبد اللہ بن یحنس سے روایت کی ہے کہ میں نے ابو ہریرہؓ سے عرض کیا کہ لوگوں کا دعوی ہے کہ شب قدر اٹھالی گئی، انہوں نے کہا، یہ کہنے والا جھوٹا ہے، عبد اللہ بن شریک سے ان کا یہ قول مروی ہے: حجاج نے شب قدر کا تذکرہ کیا، اور گویا اس نے اس کا انکار کیا، تو زر بن حبیش نے اس کو کنکری مارنی چاہی، لیکن ان کی قوم کے لوگوں نے ان کو منع کر دیا[۳]۔

(۱) حدیث: "**من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا......**" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "**تحروا ليلة القدر في الوتر......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۵۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) مصنف عبد الرزاق ۴/ ۲۵۳، ۲۵۵، فتح الباری ۴/ ۲۶۳، الجموع =

شب قدر کا محل (وقت):

۶ - شب قدر کے محل کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب اور یہی حنفیہ کا راجح مذہب ہے کہ شب قدر کا محل، رمضان میں اس کے ساتھ ساتھ گھومتی رہتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے شب قدر میں قرآن نازل فرمانے کی اطلاع اپنے اس فرمان میں دی ہے: "**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ**"[۱] (بے شک ہم نے اسے (قرآن کو) شب قدر میں اتارا ہے اور آپ کو خبر ہے کہ شب قدر ہے کیا)۔

نیز قرآن کو ماہ رمضان میں نازل کرنے کی اطلاع اپنے اس فرمان کے ذریعہ دی: "**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِی أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَ الْفُرْقَانِ**"[۲] (ماہ رمضان وہ ہے جس میں قران اتارا گیا ہے وہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے اور (اس میں) کھلے ہوئے (دلائل ہیں) ہدایت اور (حق و باطل میں) امتیاز کے)، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ شب قدر ماہ رمضان میں منحصر ہے، سال کی باقی راتوں میں نہیں[۳]۔

اسی طرح ان کا استدلال صحیح احادیث سے ہے، جن کو پہلے نقل کیا جاچکا ہے، اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ شب قدر کا محل ماہ رمضان ہے۔

بعض علماء مثلاً عبد اللہ بن مسعودؓ اور مشہور روایت میں امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ شب قدر پورے سال میں گھومتی رہتی ہے، کبھی

= ۶/ ۴۴۸، تفسیر القرطبی ۲۰/ ۱۳۵۔

(۱) سورۂ قدر ۱، ۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) فتح الباری ۴/ ۲۵۱، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، دلیل الفالحین ۳/ ۶۴۹، المجموع ۶/ ۴۴۸، ۴۵۸، المغنی ۳/ ۱۷۹، تفسیر القرطبی ۲۰/ ۱۳۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۷۔

رمضان میں اور کبھی غیر رمضان میں ہوتی ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ کہا کرتے تھے: "**من يقم الحول يصب ليلة القدر**" (جو پورے سال قیام (لیل) کرے وہ شب قدر کو پالے گا)، یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شب قدر پورے سال میں ہوتی ہے، جب ان کا یہ قول حضرت ابن عمرؓ کو پہنچا، تو انہوں نے فرمایا "**يرحم الله أبا عبد الرحمن أما إنه علم أنها في العشر الأواخر من شهر رمضان ولكنه أراد ألا يتكل الناس**"[1] (اللہ ابو عبد الرحمٰن پر رحم کرے، انہیں یہ معلوم تھا کہ شب قدر ماہ رمضان کے آخری عشرہ میں ہے، لیکن ان کا مقصد یہ تھا کہ لوگ اس پر بھروسہ نہ کر بیٹھیں)۔

۷- جمہور فقہاء جن کے نزدیک شب قدر ماہ رمضان میں ہے ان میں اختلاف ہے کہ اس ماہ میں شب قدر کا محل کیا ہے، جبکہ وہ اس کے قائل ہیں کہ شب قدر کو رمضان کی ساری راتوں میں تلاش کرنا مستحب ہے، اخیر عشرہ میں زیادہ تاکید ہے، اور اخیر عشرہ کی طاق راتوں میں مزید تاکید ہے، اس کی دلیل سابقہ احادیث ہیں۔

شب قدر کے محل کے بارے میں علماء کے اقوال درج ذیل ہیں:

قول اول: جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، اوزاعی اور ابو ثور کے نزدیک صحیح مشہور یہ ہے کہ شب قدر، رمضان کے آخری عشرہ میں ہے، اس لئے کہ وہ احادیث جو رمضان کے آخری عشرہ میں شب قدر کی تلاش کے بارے میں وارد ہیں بہت ہیں، اور جن سے تاکید ہوتی ہے کہ وہ طاق راتوں میں ہے اور انہی میں منحصر ہے۔

مالکیہ کے یہاں زیادہ مشہور اظہر یہ ہے کہ شب قدر، ستائیسویں شب میں ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۲۰/ ۱۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۷، المجموع ۶/ ۴۵۹، ۴۶۶، فتح الباری ۴/ ۲۶۳، المغنی ۳/ ۱۷۹، دلیل الفالحین ۳/ ۶۴۹۔

اسی کے قائل حنابلہ ہیں، چنانچہ بہوتی نے صراحت کی ہے کہ بطور نص کے سب سے زیادہ توقع، ستائیسویں شب میں ہونا ہے[1]۔

قول دوم: ابن عابدین نے کہا: شب قدر رمضان کے ساتھ گھومتی ہے، بایں معنی کہ یہ جب بھی رمضان پایا جائے، پائی جاتی ہے، لہذا یہ امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک رمضان کے ساتھ خاص ہے، البتہ صاحبین کے نزدیک یہ رمضان کی ایک معین رات میں ہے، جبکہ امام صاحب کے نزدیک متعین رات نہیں[2]۔

طحطاوی نے کہا: اکثر کا مذہب ہے کہ شب قدر ستائیسویں شب ہے، یہی ابن عباس اور صحابہؓ کی ایک جماعت کا قول ہے، اس کو عینی نے شرح البخاری میں صاحبین کی طرف منسوب کیا ہے[3]۔

قول سوم: نووی نے کہا: شافعیہ اور ہمارے جمہور اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ شب قدر رمضان کے آخری عشرہ میں منحصر ہے، اور ہمارے لئے مبہم ہے، البتہ فی الواقع یہ ایک معین رات میں ہے، اس سے منتقل نہیں ہوتی اور تا قیامت اسی رات میں رہے گی، آخری عشرہ کی تمام راتوں میں اس کا احتمال ہے، لیکن طاق راتوں میں زیادہ امید ہے، اور طاق راتوں میں امام شافعی کے نزدیک زیادہ امید اکیسویں رات کو ہے، امام شافعی نے ایک جگہ پر تیئیسویں رات تک کہا، بندنیجی نے کہا: امام شافعی کا مذہب ہے کہ سب سے زیادہ امید اکیسویں رات کو ہے، امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اکیسویں یا تیئیسویں رات میں اس کے ہونے کی سب سے زیادہ امید ہے ان

(۱) فتح الباری ۴/ ۲۶۵، ۲۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۷، تفسیر القرطبی ۲/ ۱۳۵، المجموع ۶/ ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۹، کشاف القناع ۲/ ۳۴۴، ۳۴۵، المغنی ۳/ ۱۸۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۷۸، القوانین الفقہیہ رص ۸۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۷۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۱۸۔

دونوں کے بعد ستائیسویں شب ہے، یہی مذہب میں مشہور ہے کہ یہ رمضان کے آخری عشرہ میں منحصر ہے (۱)۔

شربینی خطیب نے کہا: حضرت ابن عباس اور حضرت ابیؓ نے کہا: یہ ستائیسویں رات ہے اور یہی اکثر اہل علم کا مذہب ہے (۲)۔

قول چہارم: یہ رمضان کی پہلی رات ہے، یہ ابورزین عقیلی صحابی کا قول ہے، اس کی دلیل حضرت انسؓ کا یہ قول ہے: شب قدر رمضان کی پہلی رات ہے، اس روایت کو ان دونوں حضرات سے ابن حجر نے نقل کیا ہے (۳)۔

قول پنجم: یہ رمضان کی سترہویں شب ہے، اس کو ابن ابوشیبہ اور طبرانی نے زید بن ارقمؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: مجھے کوئی شک وشبہ نہیں کہ یہ سترہویں رمضان کی شب ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا، یہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اسی شب کی صبح میں واقعہ بدر پیش آیا، اور اسی میں قرآن نازل ہوا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَمَا أَنْزَلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقٰى الْجَمْعَانِ" (۴) (جسے ہم نے اپنے بندہ محمد پر نازل کیا تھا فیصلہ کے دن جس دن کہ دونوں جماعتیں مقابل ہوئیں)، اور یہ کلی طور پر شب قدر کے بارے میں اس فرمان باری کے موافق ہے: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" (۵) (بے شک ہم نے اسے (قرآن کو) شب قدر میں اتارا ہے)۔

قول ششم: یہ درمیانی عشرہ میں مبہم رات ہے، اس کو نووی نے نقل کیا، اس کے قائل بعض شافعیہ ہیں، یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، اس کو طبری نے عثمان بن ابوالعاصؓ اور حسن بصری کی طرف منسوب کیا ہے۔

قول ہفتم: یہ انیسویں رات ہے، ابن حجر نے کہا: اس کو عبد الرزاق نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے، اس کو طبری نے زید بن ثابت اور ابن مسعودؓ کی طرف منسوب کیا ہے، اور اس کو طحاوی نے ابن مسعودؓ سے موصولا روایت کیا ہے۔

قول ہشتم: یہ آخری عشرہ کی راتوں میں منتقل ہوتی رہتی ہے کسی سال کسی رات میں منتقل ہوتی ہے اور کسی سال دوسری رات میں، یہ عمومی طور پر ماہ رمضان، اور خصوصاً آخری عشرہ کی مختلف راتوں میں اس کی تحدید وتعیین کے بارے میں وارد احادیث میں تطبیق دینے کے لئے ہے، اس لئے کہ ان احادیث میں تطبیق کی یہی شکل ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ رات منتقل ہوتی رہتی ہے، اور رسول اللہ ﷺ سوال کے مطابق جواب دیتے تھے، اسی بنا پر جس سال حضرت ابوسعید خدریؓ نے رسول اللہ ﷺ کو پانی اور کیچڑ میں سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا، اس سال شب قدر اکیسویں رات تھی (۱)، اور جس سال عبداللہ بن انیس کو حکم دیا کہ جنگل سے واپس آئیں تاکہ مسجد میں نماز پڑھیں، اس سال شب قدر تیئیسویں رات میں تھی (۲)، اور جس سال حضرت ابی بن کعبؓ نے اس کی علامت دیکھی، اس سال ستائیسویں شب تھی (۳)، اور کبھی ان راتوں کے علاوہ میں بھی اس کی علامات نظر آتی

(۱) المجموع ۶/ ۴۴۹، ۴۵۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۰۔

(۳) فتح الباری ۴/ ۲۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ۲۰/ ۱۳۴، المجموع ۶/ ۴۵۸، المغنی ۳/ ۱۸۰۔

(۴) سورۂ انفال/ ۴۱۔

(۵) سورۂ قدر/ ۱۔

(۱) حدیث: "أن أبا سعيد الخدري رأى النبي ﷺ يسجد في الماء والطين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۵۹) اور مسلم (۲/ ۸۲۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عبداللہ بن انیسؓ: "أنه أمره أن ينزل من البادية......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۲۷) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابی بن کعب فی رؤيته علامتها ليلة سبع وعشرين......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۲۸) نے کی ہے۔

ہیں: یہ مالک، احمد، ثوری، اسحاق، ابوثور، ابوقلابہ، مزنی اور مزنی کے شاگرد، ابو بکر محمد بن اسحاق بن خزیمہ کا قول ہے، اور شافعیہ میں ماوردی و ابن حجر عسقلانی کا قول ہے۔ نووی نے کہا: یہی ظاہر مختار ہے، اس لئے کہ اس باب میں صحیح احادیث متعارض ہیں، اور احادیث میں تطبیق کی یہی صورت ہے کہ وہ منتقل ہوتی رہے، ایک قول ہے کہ: شب قدر پورے ماہ رمضان میں منتقل ہوتی رہتی ہے (۱)۔

بعض اہل علم نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اس رات کو امت کے لئے مبہم رکھا، تا کہ وہ اس کی تلاش کرنے کی کوشش کریں، اور اس کو حاصل کر لینے کی حرص میں محنت سے عبادت کریں جیسے جمعہ کے دن میں مقبولیت کی گھڑی کو مخفی کر دیا، تا کہ پورے دن میں کثرت سے دعا کریں، اور اسماء حسنیٰ میں اسم اعظم کو مخفی رکھا اور طاعات میں اپنی رضا کو مخفی رکھا، تا کہ لوگ ان تمام میں کوشش کریں، موت کے وقت اور قیامت قائم ہونے کے وقت کو مخفی رکھا تا کہ لوگ ان دونوں کے خوف سے محنت سے کام کریں (۲)۔

شب قدر کی فضیلت حاصل کرنے کی شرائط:

۸ - فقہاء مالکیہ اور شافعیہ نے شب قدر کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے شب قدر کا علم ہونے کی شرط لگانے یا اس کی شرط نہ لگانے کے مسئلہ کی صراحت کی ہے، اور اس میں ان میں اختلاف ہے:

بعض مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ شب قدر کی فضیلت اسی کو حاصل ہوگی جس کو اللہ تعالیٰ اس پر مطلع کر دے، لہذا اگر کوئی شخص اس شب میں عبادت کرے اور اس کو اس کا احساس نہ ہوا تو اس کو اس کی فضیلت نہیں ملے گی۔

دونوں مذہب کے بعض دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ شب قدر کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے، اس کا علم ہونا شرط نہیں، اور رمضان کے آخری عشرہ کی ہر رات کو عبادت کرنا افضل ہے تا کہ یقینی طور پر فضیلت کو حاصل کر سکے۔

دونوں مذہب کے فقہاء نے دوسری رائے کو راجح قرار دیا اور کہا: پھر بھی فضیلت میں، شب قدر پر مطلع ہونے والے کی حالت زیادہ کامل و تام ہوگی بشرطیکہ اس کی ذمہ داریوں کو پورا کرے (۱)۔

شب قدر کی علامات:

۹ - علماء نے کہا: شب قدر کی کچھ علامات ہیں جن کو مشیئت الٰہی کے مطابق ہر سال رمضان میں اللہ کے کچھ بندے دیکھتے ہیں، اس لئے کہ احادیث اور بزرگوں کی اخبار و روایات اس پر متفق ہیں، مثلاً حضرت عبادہ بن صامتؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: ”یہ شب، صاف، روشن صبح والی ہے گویا اس میں چاند، روشن ہو، یہ رات پرسکون ہے، نہ اس میں ٹھنڈک نہ گرمی، اور نہ اس میں کوئی ستارہ مارا جا سکتا ہے، صبح تک یہی حال رہتا ہے، اس کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ اس کی صبح میں سورج برابر ہو کر نکلتا ہے، اس کی شعاع نہیں ہوتی جیسے چاندنی رات میں چاند، اور اس دن اس کے ساتھ شیطان کے لئے نکلنے کی اجازت نہیں (۲)۔

---

(۱) فتح الباری ۴/ ۲۶۵، ۲۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۷، تفسیر القرطبی ۲/ ۱۳۵، المجموع ۶/ ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۹، کشاف القناع ۲/ ۳۴۴، ۳۴۵، المغنی ۳/ ۱۸۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۸۷، القوانین الفقہیہ رص ۸۵۔

(۲) المغنی ۳/ ۱۸۲۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۰۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۱/ ۱۳۴، کشاف القناع ۲/ ۳۴۶۔

حدیث عبادہؓ: ”أنها صافية بلجة......“ کی روایت احمد (۵/ ۳۲۴) نے کی ہے، اس کو ہیثمی نے المجمع (۳/ ۱۷۵) میں نقل کر کے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

ابی بن کعبؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: ''إن الشمس تطلع یومئذ لا شعاع لھا'' (۱) (اس روز سورج نکلتا ہے تو اس کی شعاع نہیں ہوتی)۔

نیز حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول ہے: ''سورج ہر روز شیطان کی دو سینگوں کے درمیان نکلتا ہے، لیکن شب قدر کی صبح کو ایسا نہیں ہوتا) (۲)۔

شب قدر کو چھپانا:

۱۰ - اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ شب قدر دیکھنے والے کے لئے مستحب ہے کہ اس کو چھپائے (۳)۔

چھپانے کی حکمت جیسا کہ ابن حجر نے الحاوی کے حوالہ سے لکھا ہے یہ ہے کہ یہ کرامت ہے، اور اہل طریقت میں کسی اختلاف کے بغیر کرامت کو چھپانا چاہئے، اس لحاظ سے کہ یہ خود پسندی ہے، لہذا سلب ہونے کا اندیشہ ہے، اور اس لحاظ سے کہ ریا کا اندیشہ ہے، اور ادب کے لحاظ سے کہ کہیں شکر الہی کے بجائے اس کو دیکھنے اور لوگوں کے سامنے اس کو بیان کرنے میں مشغول ہوجائے، اور اس لحاظ سے کہ حسد کا اندیشہ ہے، جو دوسرے کو ممنوع چیز میں مبتلا کردے گا۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا (۴) اس کی یک گونہ تائید، حضرت یعقوب علیہ وعلی نبینا الصلاۃ والسلام کے اس قول سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنے بیٹے یوسف علیہ السلام سے کہا: ''یٰبُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلٰى إِخْوَتِكَ فَيَكِيْدُوْا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ'' (۱) (اے میرے پیارے بیٹے اپنے (اس) خواب کو اپنے بھائیوں کے سامنے نہ بیان کرنا ورنہ وہ تمہاری (ایذا) کے لئے کوئی چال چل کررہیں گے بے شک شیطان تو انسان کا کھلا ہوا دشمن ہے)۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۱۱؍۱۳۴، القرطبی ۲۰؍۱۳۷، المغنی ۳؍۱۸۲۔ اور حدیث ابی: ''إن الشمس تطلع یومئذ لا شعاع لھا'' کی روایت مسلم (۲؍۸۲۸) نے کی ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۱؍۱۳۴، الفواکہ الدوانی ۱؍۳۸۷، المجموع ۶؍۴۷۳، ۴۷۴۔ قول ابن مسعودؓ: ''أن الشمس تطلع کل یوم بین قرني شیطان......'' کی روایت ابن ابی شیبہ (۳؍۷۵، ۷۶) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۴؍۲۶۸، المجموع ۶؍۴۶۱، ابن عابدین ۲؍۱۳۷۔

(۴) فتح الباری ۴؍۲۶۸۔

(۱) سورۂ یوسف؍۵۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۵ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

آدم بن ابوایاس (۱۳۲-۲۲۰ھ)

یہ آدم بن ابو ایاس ہیں ابو ایاس کا نام: عبد الرحمٰن بن محمد بن شعیب ہے کنیت ابوالحسن نسبت عسقلانی، خراسانی، مروذی ہے، امام، حافظ، مقتدا، شیخ شام، سنت میں مشہور، بڑی پختگی سے اس پر عمل پیرا تھے، انہوں نے ابوذئب، مبارک بن فضالہ اور شعبہ بن حجاج وغیرہ سے حدیث روایت کی اور خود ان سے بخاری اپنی صحیح میں، احمد بن ازہر، ابوزرعہ دمشقی اور ابوحاتم رازی وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابو حاتم نے کہا: ثقہ، مامون تھے، امام احمد بن حنبل نے کہا: شعبہ کے یہاں ان کو ایک مقام حاصل تھا، شعبہ کے پاس جو چھ حضرات ضبط حدیث کا کام کرتے تھے ان میں سے ایک یہ بھی تھے، بغداد میں حدیث پڑھی، وہاں کے شیوخ نے ان سے حدیث لکھی،، پھر وہ کوفہ، بصرہ، حجاز، مصر اور شام کے سفر پر گئے، مشائخ سے ملاقات کی، ان سے حدیث سنی، اور تاحیات عسقلان کو وطن بنایا۔

[تاریخ بغداد ۲۷/۷؛ تہذیب الکمال ۳۰۱/۲؛ سیر أعلام النبلاء ۳۳۵/۱۰]۔

الآمدی: یہ علی بن ابوعلی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابراہیم الباجوری: یہ ابراہیم بن محمد باجوری ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابراہیم سکسکی (؟-؟)

یہ ابراہیم بن عبد الرحمٰن بن اسماعیل ہیں، کنیت ابو اسماعیل اور نسبت سکسکی، کوفی ہے، ابوالحسن دارقطنی نے کہا: یہ نیک تابعی تھے، ابن خلفون نے کہا: یہ میرے نزدیک محدثین کے تیسرے طبقہ میں ہیں۔ انہوں نے ابووائل، عبداللہ بن ابو اوفی، اور ابو بردہ بن ابوموسی وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے حجاج بن ارطاۃ اور عوام بن حوشب وغیرہ نے روایت کی۔ نسائی نے کہا: یہ اس درجہ کے قوی نہیں کہ ان کی حدیث لکھی جائے، امام احمد بن حنبل نے کہا: ضعیف ہیں۔ بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے ان کی روایت لی ہے۔

[التاریخ الکبیر ۲۹۵/۱؛ تہذیب الکمال ۱۳۲/۲؛ میزان الاعتدال ۴۵/۱]۔

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابن ابی اوفی: یہ عبداللہ بن ابی اوفی ہیں:

ان کے حالات ج۱۵ص......میں گذر چکے۔

ابن ابوذئب (۸۰-۱۵۸ھ)

یہ محمد بن عبد الرحمٰن بن مغیرہ بن حارث بن ابوذئب ہیں، کنیت ابوالحارث، نسبت قریشی، عامری، مدنی ہے، فقیہ، تابعی اہل مدینہ میں حدیث روایت کرنے والوں میں سے ہیں، وہاں کے مفتی تھے، سعید بن مسیّب کے مشابہ تھے، اپنے دور کے نہایت پرہیزگار اور افضل فرد تھے، امام احمد سے ان کے بارے میں اور امام مالک کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو انہوں نے فرمایا: ابن ابوذئب، امام مالک سے جسم کے لحاظ سے زیادہ نیک، پرہیزگار اور سلاطین کے پاس حق

کے علم بردار تھے۔

انہوں نے عکرمہ، شرحبیل بن سعد، سعید مقری، اور مسلم بن جندب وغیرہ سے حدیث سنی، اوران سے ابن مبارک، یحی بن سعید قطان، ابوعلی حنفی اورحجاج بن محمد وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابن سعد نے کہا: ابن ابوذئب مدینہ میں فتوی دیتے تھے، عالم، ثقہ، فقیہ، پرہیزگار، عابد، صاحب فضیلت تھے، ابن حبان نے ''ثقات'' میں کہا: یہ مدینہ کے فقہاء اور عابدوں میں سے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۹/ ۳۰۵-۳۰۷؛ سیر أعلام النبلاء ۷/ ۱۳۹-۱۴۹؛ شذرات الذہب ۱/ ۲۴۵]۔

ابن ابوسلمہ (؟-؟)

یہ عبدالعزیز بن ابوسلمہ بن عبید بن عبداللہ بن عمر بن خطاب ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن نسبت مدنی ہے، بغداد میں رہے، انہوں نے ابراہیم بن سعد زہری اور محمد بن عون بن موسی وغیرہ سے حدیث کی روایت کی، اورخود ان سے ابراہیم بن حارث انصاری، ابویعلی احمد بن علی بن مثنی موصلی اور ابوزرعہ عبیداللہ بن عبدالکریم رازی وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، دار قطنی نے کہا: '' لیس بہ باس'' (ان میں کوئی حرج نہیں ہے)، ابو بکر خطیب نے کہا ان کی روایات درست ہیں، ان سے نسائی نے ''زینت'' میں ایک حدیث لی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۶/ ۳۳۹-۳۴۰؛ تہذیب الکمال ۱۸/ ۱۴۱]۔

ابن ابوشیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن اثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن امیر الحاج: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن انباری: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۲۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن بناء: یہ حسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریر طبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر ہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حمدان: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حنبل: یہ احمد بن محمد بن حنبل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن خویز منداد: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (دادا) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (پوتا) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن زید: غالباً یہ جابر بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سحنون: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
اان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن صلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ عبداللہ بن حکم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم: یہ عبدالرحمٰن بن قاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قیم جوزیہ: یہ محمد بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے ہیں

ابن مبارک: یہ عبداللہ بن مبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسیّب: یہ سعید بن مسیّب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن منذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن منکدر: یہ محمد بن منکدر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۳...... میں گذر چکے۔

ابن مہدی (۱۳۵-۱۹۸ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن مہدی بن حسان ہیں، کنیت ابوسعید، نسبت بصری، عنبری، لؤلؤی ہے، محدث، بڑے حافظ حدیث، اور اسماء رجال کے عالم ہیں، انہوں نے دونوں سفیان، دونوں حماد اور شریک سے حدیث سنی، امام مالک کے ساتھ ساتھ رہے، ان سے علم حاصل کیا، اور فائدہ اٹھایا۔ خود ان سے ابن وہب، ابن حنبل، ابن مدینی، ابوشیبہ کے دونوں بیٹے اور ابوثور نے حدیث روایت کی، امام شافعی، حدیث میں انہی سے رجوع کرتے تھے، اور فرمایا: مجھے دنیا میں ان کی نظیر کا علم نہیں ہے۔ ان سے بخاری و مسلم نے حدیث کی تخریج کی، حدیث میں ان کی متعدد تصانیف ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ ر ص ۵۸؛ معجم المؤلفین ۵ / ۱۹۶؛ الأعلام ۴ / ۱۱۵؛ تہذیب التہذیب ۶ / ۲۷۹]۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن وکیل: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲۵ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق اسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق مروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن ابوشیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

ابوبکر رازی (جصاص): یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابوبکر صدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن عربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

ابوجحیفہ سوائی (؟ - ۶۴ھ)

یہ وہب بن عبداللہ بن مسلم بن جنادہ ہیں، کنیت ابوجحیفہ نسبت سوائی ہے، ان کو "وہب الخیر" کہا جاتا تھا، صغار صحابہ میں سے تھے، حضرت علیؓ کے دور خلافت میں بیت المال اور پولیس محکمہ کے ذمہ دار رہے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے براء بن عازب اور حضرت علی بن ابوطالبؓ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے: اسماعیل بن ابوخالد، حکم بن عتیبہ، زیاد بن زید اعصم، عامر شعبی اور ابواسحاق سبیعی وغیرہ نے حدیث روایت کی، واقدی نے لکھا ہے کہ ابوجحیفہ کا انتقال بشر بن مروان کے دور حکومت میں ہوا، کوفہ میں وفات پانے والے آخری صحابی یہی ہیں۔

[تہذیب الکمال ۳۱/۱۳۲؛ طبقات ابن سعد ۶/۶۳؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۱۶۴؛ الأعلام ۹/۱۴۹]۔

ابوجمیلہ: (؟-؟)

یہ میسرہ بن یعقوب ہیں، کنیت ابوجمیلہ، نسبت طہوی کوفی ہے، یہ

حضرت علی بن ابوطالبؓ کے علم بردار تھے، انہوں نے علی بن ابوطالب ،حسن بن علی بن ابوطالب اور عثمان بن عفانؓ سے روایت کیا، خود ان سے: حصین بن عبدالرحمٰن سلمی، عطاء بن سائب اور ابوخباب کلبی وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابن حبان نے ان کا ذکر کتاب الثقات میں کیا ہے، ان سے ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت لی ہے۔

[طبقات بن سعد ۶/ ۲۲۴؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۳۸۷؛ تہذیب الکمال ۲۹/ ۱۹۴]۔

ابوحامد اسفرائینی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوخلف طبری: یہ محمد بن عبدالملک بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن اشعث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسلیمان: یہ موسی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعلی بن خیران (؟-۳۲۰ھ)

یہ حسین بن صالح بن خیران ہیں شافعی فقیہ ہیں: مذہب کے ایک رکن رکین، امام، زاہد، پرہیزگار تھے۔ بغداد کے ایک بڑے امام تھے، شیخ ابواسحاق نے کہا: ان کو منصب قضاء کی پیش کش کی گئی، لیکن انہوں نے قبول نہیں کیا، قاضی ابوطیب نے کہا: ابن خیران، ابن سریج کا منصب قضاء سنبھالنے پر اعتراض کرتے تھے۔ خلیفہ مقتدر کے ایک وزیر کو ان کے گھر پر مقرر کر دیا گیا تھا اور حکومت کے بعض وزراء سے اس بابت پوچھا گیا، تو انہوں نے کہا: ہمارا مقصد یہ تھا کہ یہ کہا جائے کہ ہمارے اس دور میں ایسا شخص بھی ہے جس کے گھر پر آدمی مقرر کیا گیا ہے تا کہ وہ قضاء قبول کرلے، لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ ذہبی نے کہا: ہمیں یہ خبر نہیں کہ وہ کس کے یہاں رہے اور کس سے علم حاصل کیا، انہوں نے کہا: میرا خیال ہے کہ ادھیڑ عمر میں ان کا انتقال ہوا، میرے علم کے مطابق انہوں نے سماعت حدیث نہیں کی، سبکی نے کہا: شاید یہ علم میں ابن سریج کی مجلس میں رہے، اور ان کے مشائخ کو پایا تھا۔

[تاریخ بغداد ۸/ ۵۳؛ تہذیب الأسماء و اللغات ۲/ ۲۶۱؛ طبقات العبادی ص ۶۷؛ البدایہ و النہایہ ۱۱/ ۱۷۱؛ طبقات السبکی ۳/ ۲۷۱]۔

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابومالک اشعری: یہ حارث بن حارث ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ص......میں گذر چکے۔

ابومجلز: (؟-۱۰۰اور ایک قول کے مطابق: ۱۰۹ھ)
یہ لاحق بن حمید بن سعید ہیں، اور کہا جاتا ہے، شعبہ بن خالد بن کثیر ہیں، نسبت سدوسی، بصری ہے، وہ اعور تھے، انہوں نے انس بن مالک، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، سمرہ بن جندب اور عمران بن حصین وغیرہ سے حدیث روایت کی، خود ان سے: ابراہیم بن علاء، انس بن سیرین اور ایوب بن یمان سختیانی وغیرہ نے حدیث روایت کی۔ عجلی نے کہا: بصری، تابعی، ثقہ ہیں، ابن سعد، ابوزرعہ اور ابن خراش نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، علی بن مدینی نے کہا: حضرت سمرہ اور عمران سے ان کی ملاقات نہیں۔ ابن حبان نے ابن معین کے حوالہ سے کہا: ان کی حدیث میں اضطراب ہے، محمد بن سعد نے کہا: عمر بن عبدالعزیز کی خلافت میں وفات پائی۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۱۷۱؛ تہذیب الکمال ۳۱/۱۷۶؛ طبقات ابن سعد ۷/۲۱۶]۔

ابوموسیٰ اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابوہلال عسکری: یہ حسن بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۶ص......میں گذر چکے۔

ابیاری: یہ علی بن اسماعیل ابیاری ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ابوالیسر (۴۲۱-۴۹۳ھ)
یہ محمد بن محمد بن حسین بن عبدالکریم بن موسیٰ بن مجاہد ہیں، کنیت ابوالیسر، نسبت بزدوی ہے، فقیہ، اصولی ہے، سمرقند کے قاضی رہے، رکن الائمہ عبدالکریم بن محمد، ابوبکر محمد بن احمد سمرقندی نے، اور ان کے صاحب زادہ قاضی ابوالمعالی احمد وغیرہ نے ان سے علم فقہ پڑھا۔ سمعانی نے کہا: بخاری میں بہت سی چیزیں املاء کرائیں، فقہ کا درس دیا، زبردست مناظر تھے، عمر بن محمد نسفی نے کہا: وہ ماوراء النہر میں ہمارے اصحاب کے شیخ، اور علی الاطلاق امام الائمہ تھے، اطراف واکناف سے ان کے پاس وفود آتے تھے، اصول وفروع میں اپنی تصانیف سے دنیا کو بھر دیا، فقہ کے فروع میں ان کی ایک تصنیف: ''المبسوط'' ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۹/۴۹؛ الجواہر المضیۃ ۲/۲۷۰؛ الفوائد البہیۃ ص۱۸۸؛ معجم المؤلفین ۱۱/۲۱۱؛ تاج التراجم ص۴۸]۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج۳ص......میں گذر چکے۔

اثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن ابراہیم:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابوبکر صدیق:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسنوی: یہ عبد الرحیم بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

اشعث بن قیس (۲۳ ق ھ-۴۰ ھ)

یہ اشعث بن قیس بن معدی کرب بن معاویہ بن جبلہ ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت کندی ہے، صحابی ہیں، جاہلیت و اسلام میں کندہ کے امیر رہے، ان کا قیام حضرموت میں تھا، ظہور اسلام کے بعد اپنی قوم کی ایک جماعت کے ساتھ خدمت نبوی میں حاضر ہوئے اور مسلمان ہوئے، جنگ یرموک میں شریک رہے، جس میں ان کی آنکھ زخمی ہوگئی، عراق کی جنگ میں وہ حضرت سعد بن ابووقاص کے ساتھ تھے، جب حضرت علیؓ کو خلافت ملی، تو اشعث، حضرت علی کے ساتھ جنگ صفین میں کندہ کے جھنڈے پر مامور تھے، وہ جنگ نہروان میں ان کے ساتھ حاضر رہے، مدائن میں آئے، پھر کوفہ لوٹ آئے، ذی رائے اور حوصلہ مند تھے، بخاری ومسلم نے ان سے نو احادیث لی ہیں۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے اور حضرت عمرؓ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے ابووائل، شعبی، عبد الرحمٰن بن مسعود اور ابواسحاق سبیعی وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۳۵۹؛ سیر أعلام النبلاء ۲/ ۳۷؛ اسد الغابہ ۱/ ۱۱۸؛ الأعلام ۱/ ۳۳۳]۔

اشہب: یہ اشہب بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن فرج ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اصبہانی: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبد الملک بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابوامیہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ام غراب (؟-؟)
یہ طلحہ ام غراب ہیں:
انہوں نے نباتہ، انہوں نے عثمان بن عفان سے حدیث روایت کی، نیز عقیلہ اور سلامہ بنت حر سے حدیث کی روایت کی، خود ان سے: مروان بن معاویہ فزاری اور وکیع بن جراح نے حدیث روایت کی۔ابو داؤد اور ابن ماجہ نے ان کی روایت لی ہے، ابن حجر نے ''التقریب'' میں کہا: ان کا حال معلوم نہیں ہے۔
[تہذیب الکمال ۳۵/ ۲۲۵]۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ب

بابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

باجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

بخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

براء بن عازب:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

بصری: یہ حسن بن یسار بصری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

بغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

بکیر بن عبد اللہ ابن اشج (؟-۱۱۷ھ اور دوسرے اقوال بھی ہیں):
یہ بکیر بن عبداللہ بن اشج ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، ابو یوسف بھی کہا جاتا ہے، نسبت قریشی، مدنی ہے، مصر میں رہے، ان کا شمار صغار تابعین میں ہے، انہوں نے سائب بن یزید، محمود بن لبید اور ابوامامہ بن سہل وغیرہ سے حدیث کی روایت کی، اور خود ان سے یزید بن ابوحسب، ابن عجلان، اور لیث بن سعید وغیرہ نے حدیث روایت کی۔ان کو بہت سے حفاظ حدیث مثلاً امام بخاری، امام احمد، نسائی اور یحی بن معین وغیرہ، نے ثقہ قرار دیا ہے، ابن وہب نے کہا: امام مالک نے جب بھی بکیر کا تذکرہ کیا تو کہتے تھے: وہ ایک عالم تھے۔محمد بن عیسی بن طباع نے کہا: میں نے معن بن عیسی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حدیث میں بکیر بن اشج سے کوئی بھی فائق یا افضل نہیں ہوسکتا۔
[سیر أعلام النبلاء ٦/ ۱۷۰؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۴۹۱؛ تہذیب الکمال ۴/ ۲۴۲]۔

بنانی: یہ محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

بہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ت

تتائی: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

ترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبد اللہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عمیر (؟-؟):

یہ جابر بن عمیر انصاری مدنی، صحابی ہیں، انہوں نے تیر اندازی کی فضیلت میں رسول اللہ ﷺ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے: عطاء بن ابو رباح نے حدیث روایت کی، حضرت عطاء سے منقول ہے کہ انہوں نے جابر بن عبد اللہ انصاری اور جابر بن عمیر انصاری کو تیر اندازی کرتے ہوئے دیکھا، ان میں سے ایک صاحب اکتا گئے اور بیٹھ گئے تو ان کے ساتھی نے ان سے کہا؟ آپ کو سستی آ گئی؟ انہوں نے کہا: ہاں، تو ایک صاحب نے دوسرے سے کہا: آپ نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے نہیں سنا: ذکر الہی کے علاوہ ہر چیز لعب ہے، بجز چار چیزوں کے: مرد کا اپنی بیوی سے کھیلنا، اپنے گھوڑے کو سدھانا، دونشانوں کے درمیان چلنا، اور تیرا کی سیکھنا۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۴۴؛ تہذیب الکمال ۴/ ۴۵۷؛ اسد الغابۃ ۱/ ۲۵۹]۔

جرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ح

حارث بن سوید (؟-۷۲ھ)

یہ حارث بن سوید ہیں، کنیت ابو عائشہ ہے، نسبت تیمی، کوفی ہے،

امام ثقہ، اعلی مقام تھے، انہوں نے ابن مسعود، عمر اور علیؓ وغیرہ سے حدیث کی روایت کی۔ اور خود ان سے: ابرہیم تیمی، عمارہ بن عمیر اور ثمامہ بن عقبہ وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابن معین نے کہا: ثقہ ہیں، ان کا ذکر ابن حبان نے ''الثقات'' میں کیا ہے: ابن سعد نے کہا: عبداللہ بن زبیر کی خلافت کے اخیر میں وفات پائی، کہا جاتا ہے: حارث بن سوید نے جاہلیت کا دور پایا تھا، کوفہ میں قیام رہا، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی زیارت نہیں کی۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۱۴۳؛ الإصابہ ۱/ ۳۶۹؛ سیر أعلام النبلاء ۴/۱۵۶]۔

حارث عکلی: یہ حارث بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج۲۱ص......میں گذر چکے۔

حاطب بن ابو بلتعہ (؟ - ۶۵ھ ہے، دوسرے اقوال بھی ہیں)

یہ حاطب بن ابو بلتعہ بن عمرو بن عمیر بن سلمہ بن صعب ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت لخمی ہے، پرانے مسلمان، مشہور مہاجر، بدر اور دوسرے تمام غزوات میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہوئے، شاہ مصر مقوقس کے پاس رسول اللہ ﷺ کے قاصد بن کر گئے تھے، غلہ کے تاجر تھے، معروف تیر انداز تھے، ان سے ان کے فقیہ صاحب زادہ یحییٰ، اور عروہ بن زبیر وغیرہ حدیث روایت کرتے ہیں، مدینہ منورہ میں وفات پائی، حضرت عثمان بن عفانؓ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔

[طبقات ابن سعد ۳/ ۱۱۴؛ تہذیب التہذیب ۲/ ۱۶۸؛ سیر أعلام النبلاء ۲/ ۴۳]

حسن بصری: یہ حسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

حسن بن صالح:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

حسن بن علی:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

حطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

حکم: یہ حکم بن عتیبہ ہیں:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

حکم: یہ حکم بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج۵ص......میں گذر چکے۔

حلیمی: یہ حسین بن حسن ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

حماد بن ابوسلیمان:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

خ

خرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

خرقی: یہ عمر بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

خطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

د

دارقطنی: یہ علی بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص......میں گذر چکے۔

داؤد ظاہری: یہ داؤد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص......میں گذر چکے۔

دراوردی (؟-۱۸۶ھ)

یہ عبدالعزیز بن محمد بن عبید ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت دراوردی، جہنی، مدنی ہے، محدث تھے۔ ذہبی نے کہا: ان کے آباء واجداد خراسان کے ایک گاؤں ''دراورد'' کے ہیں، حسین بن عیسی نے کہا: دراوردی امیر المومنین ہونے کے قابل تھے۔

انہوں نے زید بن اسلم، شریک بن عبد اللہ، یحیی بن سعید انصاری، ہشام بن عروہ، حمید طویل، اور سعد بن سعید انصاری وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے ایک بڑی تعداد نے مثلاً شعبہ اور ثوری (جو عمر میں دراوردی سے بڑے تھے)، ابن اسحاق (جو ان کے مشائخ میں سے تھے) شافعی، ابن معین، بشر بن حکم اور ابوداؤد طیالسی وغیرہ نے حدیث روایت کی، یحیی بن معین نے کہا: وہ فلیح بن سلیمان سے زیادہ ثبت (پختہ) تھے، ابوزرعہ نے کہا: ان کا حافظہ خراب تھا ان کی ولادت ووفات مدینہ منورہ میں ہوئی، احمد بن ابومریم نے ابن معین کے حوالہ سے کہا: ثقہ اور حجت ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ''الثقات'' میں کیا ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۸/ ۳۶۶؛ تہذیب التہذیب ٦/ ۳۵۳؛ الأعلام ۴/ ۱۵۰]

دردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

دسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

ر

ربیع بن خثیم (؟-۶۳ھ اور ایک قول کے مطابق: ۶۱ھ)

یہ ربیع بن خثیم بن عائذ بن عبداللہ بن موہب بن منقذ ثوری ہیں، کنیت ابو یزید نسبت کوفی ہے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے مرسلاً اور عبد اللہ بن مسعود، عبدالرحمٰن بن ابولیلی، اور ابو ایوب انصاری وغیرہ سے حدیث روایت کی ہے، ان سے ان کے صاحب زادہ عبداللہ، منذر، ثوری، شعبی، نخعی اور بکر بن ماعز وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے۔ عمرو بن مرہ نے شعبی کے حوالہ سے کہا: یہ سچائی کی کان تھے، ابن حبان نے الثقات میں کہا: زہد وعبادت میں ان کی خبریں اس قدر مشہور ہیں کہ ان کے تذکرہ میں مبالغہ سے کام لینے کی ضرورت نہیں، عجلی نے کہا: تابعی، ثقہ افضل تھے، الزہد میں امام احمد نے ابن مسعودؓ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ربیع سے کہا کرتے تھے: بخدا! اگر تم کو رسول اللہ ﷺ دیکھ لیتے تو تم سے محبت کرتے، میں نے جب بھی تم کو دیکھا، اللہ کے سامنے اپنی عاجزی کا اظہار کرنے والے یاد آئے، شعبی نے کہا: ابن مسعود کے تلامذہ میں ربیع سب سے زیادہ پرہیز گار تھے، منذر اور ثوری نے کہا: حضرت علی کے ساتھ ''صفین'' میں شریک رہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۲۴۲؛ طبقات ابن سعد ۶/۱۸۲؛ تہذیب الکمال ۹/۷۰-۷۶]

رحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

رملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

رملی: یہ خیر الدین رملی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

رویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

رویفع بن ثابت (؟-۵۶ھ)

رویفع بن ثابت بن سکن بن عدی انصاری، مدنی، صحابی تھے، مصر میں سکونت اختیار کی، حضرت معاویہ نے ان کو ۴۶ھ میں مغرب کے طرابلس کا امیر مقرر کیا تھا: انہوں نے افریقہ پر حملہ کیا، اور رسول اللہ ﷺ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے: بسر بن عبداللہ، حنش صنعانی اور زیاد بن عبید وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۳/۲۹۹؛ طبقات ابن سعد ۴/۳۵۴؛ سیر أعلام النبلاء ۳/۳۶]

ز

زرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن ہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن خالد جہنی (؟-۷۸ھ)
یہ زید بن خالد ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن، نسبت جہنی ہے اور کہا جاتا ہے کہ کنیت ابوطلحہ ہے، مدنی ہیں، مشہور صحابی ہیں، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے، نیز حضرت عثمان، ابوطلحہ اور عائشہؓ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے بشر بن سعید، سعید بن مسیّب، سعید بن یسار اور عطاء بن ابورباح وغیرہ نے حدیث روایت کی، احمد بن برقی نے کہا: ۷۸ھ میں مدینہ منورہ میں وفات پائی، ابن حبان اور ابن سعد نے کہا؛ حضرت معاویہ کے اخیر دور خلافت میں وفات ہوئی، دوسرے اقوال بھی ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۴۱۰؛ طبقات ابن سعد؛ ۴/ ۳۴۴؛ الاستیعاب ۲/ ۵۴۹؛ تہذیب الاسماء واللغات ۱/ ۲۰۳]۔

زیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سبکی: یہ عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن مسیّب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان ثوری:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

سلمان فارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

سلیمان جمل: یہ سلیمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۳۳ ص...... میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ش

شافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شربینی: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن حارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شعبہ (۸۲-۱۶۰ھ)

یہ شعبہ بن حجاج بن ورد ہیں، کنیت ابو بسطام، نسبت ازدی عتکی ہے، اہل بصرہ کے عالم وشیخ ہیں، حضرت حسن کو پایا اور ان سے چند مسائل معلوم کئے، حدیث میں امیر المومنین تھے، کنیت ابو بسطام تھی، حافظ، مفسر اور محدث تھے، انہوں نے انس بن سیرین، اسماعیل بن رجاء، قتادہ بن دعامہ اور عمرو بن دینار وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے سفیان ثوری، عبد اللہ بن مبارک، اور یحییٰ بن سعید قطان وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابوعبد اللہ حاکم نے کہا: شعبہ، حدیث کی معرفت میں بصرہ کے امام الائمہ تھے، انہوں نے حضرت انس بن مالک اور عمرو بن سلمہ حرمی کو دیکھا۔ چار سو تابعین مشائخ سے حدیث سنی، ابوداؤد طیالسی نے کہا: میں نے شعبہ سے سات ہزار احادیث سنی۔

[تاریخ بغداد ۹/ ۲۵۵؛ سیر أعلام النبلاء ۷/ ۲۰۲؛ تہذیب الاسماء واللغات ۱/ ۲۴۴؛ معجم المؤلفین ۴/ ۳۰۱]۔

شعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

شیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب فتح القدیر: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب اللباب: دیکھئے: میدانی:

صاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

طحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

طحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عائشہ بنت سعد (؟-۱۱۷ھ)

یہ عائشہ بنت سعد بن ابو وقاص زہریہ، مدنیہ ہیں، انہوں نے اپنے والد سے، نیز ام ذر سے حدیث روایت کی، ایک قول ہے: انہوں نے چھ امہات المؤمنین کا دیدار کیا تھا، اور خود ان سے جعید بن عبدالرحمٰن، حکم بن عتبہ، اور مالک بن انس وغیرہ نے حدیث روایت کی، عجلی نے کہا: تابعیہ، مدنیہ اور ثقہ ہیں، ان کا ذکر ابن حبان نے الثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۴۳۶]۔

عائشہ بنت طلحہ (؟-۱۰۱ھ]

یہ عائشہ بنت طلحہ بن عبید اللہ تیمیہ ہیں اور ام المومنین حضرت عائشہؓ کی بہن ام کلثوم بنت ابوبکر صدیق کی بیٹی ہیں، یہ ایک سال مکہ میں اور ایک سال مدینہ میں قیام کرتی تھیں، ان کے حالات کا جائزہ لینے کے لئے طائف جاتی تھیں، انہوں نے اپنی خالہ حضرت عائشہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے حبیب بن ابوعمرہ، ان کے کے بھتیجے، طلحہ بن یحیی، اور ان کے ایک دوسرے بھتیجے معاویہ بن اسحاق وغیرہ نے حدیث روایت کی، یحیی بن معین نے کہا: ثقہ اور حجت ہیں، عجلی نے کہا: مدنیہ، تابعیہ اور ثقہ ہیں، ابوزرعہ دمشقی نے کہا: ان کے فضل وادب کی وجہ سے لوگوں نے ان سے حدیث روایت کی، ابن حبان نے ان کا ذکر ''الثقات'' میں کیا ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۴/۳۶۹؛ النجوم الزاہرۃ ۱/۲۹۰؛ شذرات الذہب ۱/۱۲۲؛ الأعلام ۴/۵؛ أعلام النساء ۳/۱۳۷-۱۵۵]۔

عبدالجبارمعتزلی (؟-۴۱۵ھ)

یہ عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار بن خلیل ہیں، کنیت ابوالحسن، نسبت ہمذانی، ارسدآبادی ہے، فقیہ، اصولی، مفسر، متکلم بعض علم میں ماہر تھے، اپنے زمانہ میں معتزلہ کے امام اور ایک بڑے شافعی فقیہ تھے، ''ری'' کے قاضی القضاۃ رہے، اصولیین میں ان کی تصانیف رائج ہیں اور ان کی خوب شہرت ہے، علی بن ابراہیم بن سلمہ قطان، زبیر بن عبد الواحد حافظ، اور عبدالرحمٰن حمدان جلاب وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابوالقاسم تنوخی اور حسن بن علی صیمری فقیہ وغیرہ نے حدیث روایت کی، ذہبی نے کہا: ان کا انتقال نوے سال کی عمر میں ہوا۔

بعض تصانیف: ''تفسیر القرآن''، ''دلائل النبوۃ''، ''طبقات المعتزلہ''، ''تنزیہ القرآن عن المطاعن'' اور ''امالی'' (حدیث میں) ہیں۔

[تاریخ بغداد ۱۱/۱۱۳؛ سیر أعلام النبلاء ۱۷/۲۴۴، طبقات السبکی ۵/۹۷، معجم المؤلفین ۵/۷۸]۔

عبدالرحمٰن اجہوری (؟-۱۱۹۸ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن حسن بن عمر اجہوری، مالکی، ادیب، مؤرخ، مقری تھے شبراوی، شہاب نفراوی اور شمس خفی وغیرہ سے علم حاصل کیا، محمد دفوی، احمد اسکندرانی اور محمد بن محمد دقاق وغیرہ سے حدیث سنی، مصطفیٰ خلیجی سے علم قراءت حاصل کیا ''ازہر'' اور مدرسہ ''اشرفیہ'' میں بیضاوی کی تفسیر میں بلیدی کے درس میں شریک رہے، ایک زمانہ تک ''ازہر'' میں مختلف فنون کے درس دیئے، علم عربیت، اصول اور قراءت کے ماہرفن تھے، دوسرے علوم میں بھی ماہر تھے، مدرسہ سنانیہ بولاق میں تدریس کے لئے تقرری ہوئی، وہ ''الجامع الصغیر'' پڑھاتے تھے۔

بعض تصانیف: ''الملتاذ فی الأربعة الشواذ''، ''شرح تشنیف السمع ببعض لطائف الوضع'' للعید رومی'' اور ''مشارق الانوار فی آل البیت الاخیار'' ہیں۔

[عجائب الآثار ۲/۹۰، ۹۳؛ معجم المؤلفین ۵/۱۳۵؛ ہدیۃ العارفین ۱/۵۵۵]۔

عبدالرحمٰن بن سمرہ (؟-۵۰ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن سمرہ بن حبیب بن ربیعہ بن عبدشمس بن عبد مناف ہیں، کنیت ابوسعید نسبت قرشی عبشی ہے، صحابی رسول اللہ ﷺ ہیں، فتح مکہ کے دن مسلمان ہوئے، بصرہ میں سکونت اختیار کیا، حضرت عثمانؓ کے دور میں خراسان میں جہاد کیا، انہوں نے ہی سجستان اور کابل وغیرہ فتح کیا، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوۂ تبوک میں شریک ہوئے، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے، نیز معاذ بن جبلؓ سے حدیث روایت کی۔ خود ان سے: ابن عباس، سعید بن مسیّب، عبدالرحمٰن بن ابولیلی، ابن سیرین اور حسن وغیرہ نے حدیث روایت کی، ''مسند بقی'' میں ان سے چودہ (۱۴) احادیث منقول ہیں۔

[تہذیب الکمال ۱۷/۱۵۷؛ سیر أعلام النبلاء ۲/۵۷۱]۔

عبدالرحمٰن شربینی (؟-۱۳۲۶ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن احمد ہیں نسبت شربینی، مصری ہے، فقیہ، شافعی اصولی، بیانی بعض علوم میں ماہر ہیں ۱۳۲۲ھ-۱۳۲۴ھ میں جامع ازہر کے شیخ رہے، قاہرہ میں ان کی وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: "حاشیه بهجه" (فروع فقہ شافعی میں) "تقریر علی جمع الجوامع" (اصول میں)، "فیض المفتاح"، تقریر علی شرح تلخیص المفتاح" (بلاغت میں)۔

[الأعلام ۴/ ۱۱۰؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۶۸؛ معجم المطبوعات ص ۱۱۰؛ فہرس الازہر ۲/ ۱۹]۔

عبد اللہ بن صامت (؟- ۷۰ اور ۸۰ھ کے درمیان وفات پائی)

یہ عبداللہ بن صامت ہیں، کنیت ابوالنضر، نسبت غفاری، بصری ہے، تابعی، محدث ہیں، انہوں نے اپنے چچا: ابوذر، عمر، عثمان، حکم، حذیفہ، ابن عمر اور عائشہ وغیرہ سے حدیث روایت کی۔ خود ان سے حمید بن ہلال، ابوالعالیہ براء، ابوعمران جونی، اور ابوعبداللہ حربی وغیرہ نے حدیث روایت کی، نسائی اور ابن سعد نے کہا: ثقہ ہیں، عجلی نے کہا: بصری، تابعی، ثقہ ہیں، ابوحاتم نے کہا: ان کی حدیث لکھی جائے گی۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۲۶۴]۔

عبداللہ بن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مسعود:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بتی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عروہ بن زبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن ابورباح:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر جہنی:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ: یہ عکرمہ بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابوطالب:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عمر بن خطاب:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج۱۴ص......میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:

ان کے حالات ج۷ص......میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج۴ص......میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج۶ص......میں گذر چکے۔

عوام بن حوشب (؟-۱۴۷ھ)

یہ عوام بن حوشب بن یزید بن حارث ہیں، کنیت ابوعیسی، نسبت شیبانی، ربعی، واسطی ہے، ثقہ صاحب حدیث، ثبت، صالح تھے، انہوں نے ابراہیم بن عبدالرحمٰن سکسکی، ابراہیم نخعی اور مجاہد وغیرہ سے حدیث روایت کی، خود ان سے ان کے صاحب زادہ: سلمہ، شعبہ، یزید بن ہارون اور محمد بن یزید وغیرہ نے حدیث روایت کی، امام احمد نے کہا: ثقہ ہیں، ابن معین، ابوزرعہ اور عجلی نے کہا: ثقہ ہیں۔

[طبقات ابن سعد، ۳۱۱/۷؛ تهذيب التهذيب ۱۶۴/۸؛ تهذيب الكمال ۴۲۷/۲۲؛ سير أعلام النبلاء ۳۵۴/۶]۔

عینی: یہ محمود بن أحمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

غ

غزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ق

قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیق:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

قاسم بن محمد:

ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

قاضی ابویعلی: یہ محمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

قرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

قرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

قلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ک

کاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

کرخی: یہ عبیداللہ بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

کمال بن ہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ل

لیث بن سعد:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

م

ماجشون: یہ عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابوسلمہ ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ص......میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

ماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

محمد بن حسن شیبانی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن حنفیہ:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن عبد الحکم: یہ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن علی بن حسین:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

مرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مرغینانی: یہ علی بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مروزی (؟-۲۷۹ھ)
یہ محمد بن جابر بن حماد ہیں، کنیت ابوعبد اللہ، نسبت مروزی ہے، حافظ، فقیہ ہیں ہدبہ بن خالد، علی بن مدینی، احمد بن حنبل، ابومصعب زہری، اسحاق بن راہویہ، اور احمد بن صالح وغیرہ سے حدیث سنی، ان سے بخاری نے (اپنی تاریخ میں) ابن خزیمہ اور ابوالعباس محبوبی وغیرہ نے حدیث روایت کی، حاکم نے ان کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا: اپنے دور کے ایک امام تھے، ذہبی نے کہا: جامع، مصنف اور ماہر تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۳/ ۲۸۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۶۴۴؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۷۵؛ معجم المؤلفین ۹/ ۱۴۴]۔

مزنی: یہ اسماعیل بن یحیی مزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن حجاج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مصعب بن زبیر (۲۶-۷۱ھ)
یہ مصعب بن زبیر بن عوام بن خویلد ہیں، کنیت ابوعبد اللہ، نسبت اسدی قریشی ہے، ابتداء اسلام کے ایک بہادر امیر شخص، نہایت خوب رو، دل کے پختہ اور کشادہ دست لوگوں میں تھے، انہوں نے عمر بن خطابؓ سے حکایت کی، اپنے والد زبیر؛ ابوسعید خدری اور سعد سے حدیث روایت کی، ان سے حکم بن عتیبہ اور عمرو بن دینار جمحی نے حدیث روایت کی، شعبی نے کہا: میں نے منبر پر اتنا خوب رو کسی امیر کو نہیں دیکھا، ابن کثیر نے مصعب بن زبیر کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے تواضع کے بارے میں کہا: حیرت ہے انسان پر؟ کیسے وہ تکبر کرتا ہے، جب کہ پیشاب کی نالی میں دوبار گزرا ہے۔

مطر وراق (؟-۱۲۹ھ)
یہ مطر وراق بن طہمان ہیں، کنیت ابورجاء، نسبت خراسانی ہے، بصرہ میں اقامت کیا، ایک عالم عامل تھے قرآن لکھا کرتے تھے، اس میں ماہر تھے، انس بن مالک، حسن، ابن بریدہ، شہر بن حوشب اور بکر بن عبد اللہ وغیرہ سے حدیث روایت کی۔ خود ان سے شعبہ، حسین بن واقد، ابراہیم بن طہمان، حماد بن سلمہ اور حماد بن زید وغیرہ نے

حدیث روایت کی، خلیل بن عمر بن ابراہیم نے کہا: میں نے اپنے چچا عیسی کو یہ کہتے ہوئے سنا: فقہ وزہد میں، میں نے مطر وراق کی نظیر نہیں دیکھی، عجلی نے کہا: سچے بصری ہیں، ایک بار کہا: لأباس به (ٹھیک ہی ہیں)، ان سے دریافت کیا گیا: کیا تابعی ہیں؟ کہا: نہیں اور ابوبکر بزار نے کہا: ان میں کوئی مضائقہ نہیں انہوں نے حضرت انس کو دیکھا اور ان سے حدیث بیان کی، خلیفہ نے کہا: "لاباس به" (ٹھیک ہی ہیں)، ابن سعد نے کہا: حدیث کے سلسلہ میں ان میں کمزوری تھی۔

[سیر أعلام النبلاء ۵/ ۴۵۲؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۶۷؛ حلیة الأولیاء ۳/ ۷۵]

معاذبن جبل:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

معاویہ بن ابوسفیان:

ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

معمر بن راشد:

ان کے حالات ج۱۰ص...... میں گذر چکے۔

مفضل بن سلمہ (؟-۲۹۰ھ)

یہ مفضل بن سلمہ بن عاصم ہیں، کنیت ابو طالب، نسبت ضبی ہے، لغوی، فنون ادب اور معانی قرآن میں مشہور تصانیف والے ہیں۔ انہوں نے ابن اعرابی وغیرہ مشاہیر علماء سے علم حاصل کیا اور خود ان سے صوبی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "البارع فی علم اللغة" کتاب "ضیاء القلوب"، معانی قرآن میں۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۴/ ۳۶۲؛ وفیات الأعیان ۴/ ۲۰۵-۲۰۶]۔

مورق عجلی (؟-۱۰۳ھ ایک قول ہے ۱۰۱ھ)

یہ مورق بن مشمرج ہیں، کنیت ابوالمعتمر، نسبت بصری ہے، کوفی بھی کہا جاتا ہے، تابعی امام ہیں۔ انہوں نے انس بن مالک، جندب بن عبداللہ بجلی، عبداللہ بن عیاش اور عبداللہ بن عمر وغیرہ سے حدیث روایت کی۔ خود ان سے ابان بن ابوعیاش، اسماعیل بن ابوخالد، اور توبہ عنبری وغیرہ نے حدیث روایت کی، نسائی اور ابن سعد نے کہا: یہ ثقہ ہیں، ان کا ذکر ابن حبان نے "الثقات" میں کیا ہے، ابوعلی محمد بن علی مروذی نے کہا، وہ حضرت ابن عمر کے ساتھ حج کرتے اور ان کی معیت میں رہتے تھے، قتیبہ کے دور میں خراسان آئے، فتح سمرقند میں ان کے ساتھ تھے، عراق پر عمر بن ہبیرہ کی امارت میں وفات پائی۔

[تہذیب الکمال ۲۹/ ۱۶؛ سیر اعلام النبلاء ۴/ ۳۵۳؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۲۱۳؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۳۳۱]۔

میدانی (۱۲۲۲-۱۲۹۸ھ)

یہ عبدالغنی بن طالب بن حمادہ بن ابراہیم بن سلیمان غنیمی ہیں، نسبت میدانی، دمشقی ہے، فقہاء حنفیہ میں سے تھے، فقیہ، اصولی، بعض علوم میں ماہر تھے، ان کی نسبت دمشق کے محلّہ "میدان" کی طرف ہے، انہوں نے ابن عابدین، عمر آفندی اور سعید الحلبی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ خود ان سے طاہر جزائری وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "اللباب" فقہ میں قدوری کی شرح، "شرح على المراح" صرف میں، "اسعاف المريدين إقامة فرائض الدين"، كشف الالتباس فيما أورده البخاري على بعض الناس" اور "شرح على عقيدة الطحاوی" ہیں۔

[حلیۃ البشر ۲/۸٦٧؛ الأعلام ١٥٩/٤؛ معجم المؤلفين ٢٧٤/٥]۔

ن

نافع: یہ نافع مدنی، ابوعبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

نخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

نسائی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

نووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ھ

ہشام بن عروہ:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ی

یزید بن عبدالملک (؟-١٦٧ھ)

یہ یزید بن عبد الملک بن مغیرہ بن نوفل بن حارث ہیں، کنیت ابوالمغیرہ ہے، اور ابوخالد بھی کہا جاتا ہے، نسبت نوفلی، مدنی ہے، انہوں نے اپنے والد، نیز ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن، ابن منکدر، زید بن اسلم، اور سہیل بن ابوصالح وغیرہ سے حدیث روایت کی، خود ان سے ان کے صاحب زادہ: یحیی، عبدالرحمٰن بن قاسم مصری اور عبداللہ بن نافع وغیرہ نے حدیث روایت کی، امام بخاری نے کہا: یحیی نے ان کو کمزور قرار دیا ہے۔ امام احمد نے کہا: حدیث میں ضعیف ہیں، ابن معین نے کہا: "ما كان به باس" (ٹھیک ہی تھے)، احمد بن صالح مصری نے کہا: ان کی حدیث کچھ بھی نہیں: نسائی نے کہا: متروک الحدیث ہیں۔

[تہذیب التہذیب ١١/ ٣٤٧، ٣٤٨]۔

یحیی بن سعید انصاری:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔